Jean-Claude Larchet

Etica procreației

în învățătura Sfinților Părinți

Traducere din limba franceză de Marinela Bojin

Tipărită cu binecuvântarea
Prea Sfințitului Părinte Galaction,
Episcopul Alexandriei și Teleormanului

editura Σοφία

București, 2003

Redactor: Elena Marinescu
Coperta: Mona Velciov

Traducerea a fost făcută după originalul în limba franceză: Jean-Claude Larchet, *Pour une éthique de la procréation. Eléments d'anthropologie patristique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LARCHET, JEAN-CLAUDE
Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți /
Jean-Claude Larchet; trad. de Marinela Bojin. - București:
Editura Sophia, 2003
ISBN 973-8207-88-6

I. Bojin, Marinela (trad.)

28

CUVÂNT ÎNAINTE

Lucrarea de față cuprinde cinci studii care au ca punct comun raportarea lor la chestiuni privind procrearea și originea vieții, precum și modul în care Părinții Bisericii au abordat aceste chestiuni.

În ultimii ani aceste subiecte au dat naștere la numeroase dezbateri, continuând să fie și astăzi discutate în cadrul societății. Diversele confesiuni creștine au luat parte activă la aceste dezbateri, fiind atente în mod deosebit la valorile puse în discuție și, dată fiind miza lor, interesate de felul în care sunt rezolvate aceste chestiuni.

Unele dintre aceste întrebări, precum cele privind contracepția și avortul, nu sunt noi, dar extinderea și banalizarea acestor două practici în societățile moderne – prima, prin punerea la dispoziție cu ușurință a unor mijloace de contracepție tot mai numeroase și mai sigure, a doua, prin legalizarea și asumarea ei de către instituțiile medicale și sociale – au stârnit vii reacții și au accentuat dezbaterea în sânul confesiunilor

creștine (mai ales în magisteriul catolic), care în mod tradițional sunt rezervate față de prima și se opun celei de a doua.

Alte întrebări au apărut o dată cu progresul medicinei și al biologiei, care au permis în acest domeniu utilizarea de tehnici noi, ale căror posibilități prezente sau viitoare pun probleme etice, adesea complexe, nu doar conștiinței religioase, dar și conștiinței sociale, reprezentate de așa-numitele „comitete de etică pentru științele vieții".

O primă serie de probleme este legată de procreația medical asistată (PMA). Practica PMA omologă ridică deja probleme pentru unii, în măsura în care concepția nu mai apare ca expresie și rod specific al uniunii conjugale, în contextul unor raporturi conjugale reale[1]. Practica PMA heterologă, care face apel la un donator de spermă din afara cuplului, la donarea de gameți sau embrioni, sau la o mamă „purtătoare", de împrumut, pune probleme cu mult mai serioase. Alte tipuri de probleme sunt reprezentate de tehnicile propriu-zise, precum selectarea spermei sau reducția embrionară. La acestea se adaugă problemele legate de vârsta înaintată a părinților și mai ales de inseminarea sau de transferul embrionului *post mortem*.

[1] Aceasta este poziția exprimată de magisteriul catolic în *Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi „Donum vitae" sur le respect de la vie humaine naissante et la divinité de la procréation*, Denzinger 4803.

O a doua serie de probleme este legată de tratamentul embrionilor umani: pe de o parte, soarta rezervată embrionilor supranumerari (în afară de reducția embrionară, deja evocată, menționăm conservarea și distrugerea embrionilor supranumerari); pe de altă parte, intervențiile efectuate asupra embrionului sau fătului (terapie embrionară sau foetală, eutanasie foetală...).

Nu avem aici intenția de a recenza toate problemele care se pot ridica; unele, de altfel, sunt permanente, în timp ce altele dispar, apărând unele noi, ca urmare a evoluției permanente a tehnicilor utilizate. Scopul nostru nu este nici de a le rezolva.

Credem însă că gândirea patristică, cu toată vechimea ei, prezintă un mare interes cât privește aceste probleme foarte moderne și într-o continuă evoluție.

Într-adevăr, multe dintre problemele particulare decurg din cele cu caracter mai general care, în fond, pun în discuție principii și valori durabile și universale. Etica aplicată în aceste domenii, ca și morala vieții de zi cu zi, nu poate

să elaboreze tot atâtea norme și reguli cât de numeroase sunt situațiile reale; ea însă presupune capacitatea adaptării unui mic număr de referințe etice sau morale la feluritele cazuri particulare sau, invers, referirea fiecărei situații particulare la norma care o guvernează.

Astfel, chestiunile referitoare la procrearea medical asistată, cu toate că sunt atât de diverse, fiecare având nevoie de un răspuns adecvat, depind, în ansamblul lor, de întrebări anterioare, asupra cărora, cel mai adesea, nu s-a răspuns în prealabil, prin care să se lămurească dacă procreația este unica și principala finalitate a uniunii conjugale, dacă dorința de a avea un copil are o valoare absolută și trebuie împlinită prin orice mijloc sau dacă sterilitatea este un rău care trebuie înlăturat cu orice preț și prin orice mijloace.

Problema contracepției – care, se uită adesea, nu este nouă, ci a generat, cum vom vedea, numeroase reflecții în gândirea antică – se pune în contextul mai larg al finalității sexualității umane și al locului procreației în viața cuplului.

Chestiunile privind avortul – care și el deja în antichitate punea probleme nu doar conștiinței religioase, ci și celei sociale – țin de statutul și valoarea acordate embrionului și fătului. Tot de acestea depind discuțiile privind soarta rezerva-

tă embrionilor supranumerari sau cele privind intervențiile practicate în diverse scopuri (terapeutice, eugenice sau experimentale) asupra embrionilor sau foetușilor umani.

În sfârșit, chestiunile privind manipulările genetice depind direct de reprezentarea pe care o avem asupra naturii și persoanei umane, deoarece aceste manipulări pun în discuție integritatea și identitatea acestora.

Iar aceste chestiuni mai profunde, fundamentale și principiale, nu pot să-și afle răspuns în cadrul medicinei sau al biologiei și nici în cadrul sociologiei sau al psihologiei. Ele țin mai degrabă de domeniul unei antropologii care se cuvine să aibă o noțiune precisă nu doar despre natura omului și a personalității sale, ci și despre scopul existenței și al activităților lui.

Gândirea patristică prezintă în această privință un interes deosebit. Întemeiată pe învățătura Sfintei Scripturi, beneficiind ulterior de lungi dezbateri referitoare la persoana și la cele două naturi ale lui Hristos, gândirea patristică a alcătuit o antropologie îndelung elaborată[2], față de care ma-

[2] Despre aceasta ne-am referit în linii mari în lucrările noastre precedente: *Théologie de la maladie*, Paris, 1991, pp. 15-52; *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris, 1992, pp. 25-42; *Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église*, Geneva, 1996.

joritatea antropologiilor filosofice (și în mod deosebit antropologia kantiană, pe care se sprijină majoritatea comitetelor de etică atunci când definesc noțiunea de persoană) apar ca destul de limitate. Antropologia patristică prezintă nu numai avantajul unei reprezentări foarte precise a naturii și persoanei umane, dar și pe acela de a privi ființa umană din punctul de vedere al relației ei cu Dumnezeu și ținând seama de viața ei spirituală, care, amândouă, o implică mai înainte chiar de conceperea ei (potrivit planului lui Dumnezeu) și dincolo de moarte (potrivit destinului ei în veșnicie). Acest cadru foarte larg, în care conceperea este inclusă ca un proces nu doar biologic și întâmplător, iar moartea, ca un eveniment care nu este sfârșitul vieții, ci un moment al devenirii umane, permite ca persoanei umane să i se acorde o valoare în toate etapele și modalitățile existenței sale și, de asemenea, să se recunoască o finalitate a acțiunilor ei, lăuntrice și exterioare, într-un context care transcende, incluzându-le totuși, viața biologică, psihologică și socială.

Cu privire la subiectele pe care le abordăm, pozițiile Părinților, în afară de interesul lor istoric, oferă adesea, cum vom vedea, puncte de vedere originale în raport cu cadrele de referință moderne, atât religioase, cât și nereligioase, și propun astfel o binevenită rediscutare a acestora, noi orientări ale dezbaterilor, cărări nebănuite pentru cercetare, de care pot profita atât instanțele sociale care caută să definească o etică adecvată, cât și confesiunile creștine, care adeseori nici nu bănuiesc bogăția ascunsă în izvoarele tradiției lor.

Studiul nostru asupra sterilității arată astfel că majoritatea Părinților, arătându-se plini de compasiune față de suferința cuplurilor sterile, scot în evidență importanța remediilor spirituale fără să excludă, în anumite limite, recursul la medicină pentru soluționarea acestei probleme, dar, pe de altă parte, ei relativizează răul pe care-l constituie sterilitatea biologică, subliniind în schimb, pe linia textelor Vechiului Testament, valoarea rodniciei spirituale și sensul superior pe care cuplul îl poate acorda existenței sale prin acest soi de rodnicie.

Studiul nostru asupra contracepției scoate la iveală, rectificând astfel punctul de vedere al unor cercetări istorice anterioare, diversitatea pozițiilor patristice, suplețea și deschiderea unora dintre ele, care se regăsesc astăzi în lumea ortodoxă, dar care, în schimb, contrastează cu monolitismul și intransigența magisteriului catolic din epoca modernă.

Expunerea noastră asupra avortului scoate la iveală un dublu paradox: deși poziția unui mare

număr de Părinți latini, sistematizată apoi de tomism – care va deveni pentru multe secole doctrina cvasioficială a Bisericii Catolice –, conducea spre o atitudine mai tolerantă a acesteia față de anumite forme de avort practicate în primele săptămâni de sarcină, în final această Biserică a adoptat o poziție dură și intransigentă. În mod paralel, și la fel de paradoxal, Biserica Răsăritului definea de foarte timpuriu o antropologie care îndreptățea respectarea ființei umane ca persoană umană deplină din momentul conceperii sale, condamnând astfel în mod riguros și din principiu avortul, însă în planul „iconomiei" ea acordă o atenție sporită fiecărei persoane în parte, ținând seama de situația particulară a celor care s-au făcut vinovați de o asemenea greșeală, având o atitudine din ce în ce mai înțelegătoare și mai iertătoare față de aceștia.

Studiul următor, care prezintă antropologia Părinților referitoare la embrion și foetus, evidențiază gradul înalt de elaborare al acesteia atins la unii dintre Părinții răsăriteni, care nu poate și nici nu va putea fi vreodată aflat altundeva. Această antropologie, foarte puțin cunoscută, prezintă un interes crucial pentru reflecția etică modernă care, în lipsă de referințe, întâmpină mari dificultăți în încercarea de a defini

statutul embrionului; ea se vădește de asemenea importantă pentru emiterea de judecăți limpezi și fundamentale nu doar asupra avortului, ci și asupra tuturor practicilor (terapeutice, eugenice sau experimentale) care privesc embrionul sau foetusul uman.

În fine, ultimul studiu, referitor la reprezentarea deosebit de profundă a naturii și persoanei umane pe care o aflăm la Sfinții Părinți, în afara faptului că permite precizarea însușirilor deja recunoscute ale embrionului și fătului, oferă și o serie de referințe antropologice precise și prețioase pentru etică, când este vorba de judecarea manipulărilor genetice, dintre care unele par să deschidă perspective terapeutice interesante, în timp ce altele nu pot decât să neliniștească prin impresia pe care o lasă faptul că ele ar putea să modifice structura ființei umane (și deci însăși natura umană), să creeze prin clonare ființe umane identice (punând astfel în discuție identitatea persoanei umane și însușirea ei de a fi absolut unică), să confecționeze ființe omenești ca răspuns la cerințele societății, să creeze copii conform dorințelor exprimate de părinți sau să realizeze o ființă umană presupusă a fi perfectă.

Aceste referințe antropologice fundamentale pot fi totodată de mare folos eticii, pentru a-și

putea defini poziţia faţă de probleme care depăşesc cadrul acestui studiu (pe care l-am limitat la chestiunile privind procrearea), dar care de asemenea pun în discuţie într-un fel sau altul integritatea şi identitatea naturii şi persoanei umane şi contravin respectului datorat acestora.

CAPITOLUL I

STERILITATEA

Bioetica nu se poate dispensa de o reflecție asupra sterilității, deoarece o parte a medicinii și a tehnicilor biologice care ridică îndeosebi probleme de ordin etic își datorează existența și dezvoltarea voinței de a învinge sterilitatea, voință care, în ceea ce-i privește pe medici și pe biologi, răspunde unei datorii profesionale și unei adevărate provocări – lupta împotriva a ceea ce ei consideră a fi o maladie, un handicap, o disfuncție a facultății firești de a procrea –, dar mai înainte de toate unei solicitări din partea pacienților, care suferă din pricina sterilității și o privesc ca pe un obstacol în calea împlinirii și a fericirii lor.

Pentru acest din urmă motiv, sterilitatea nu se prezintă numai ca o problemă medicală, ci, în primul rând, ca o problemă de natură spirituală.

De aceea tema semnificației spirituale a sterilității ocupă în Sfintele Scripturi și în scrierile patristice un loc important.

În învățătura Scripturii și în tâlcuirile Părinților aflăm numeroase indicii pentru o reflecție asupra naturii și semnificației sterilității, ca și

asupra atitudinii pe care se cuvine s-o avem față de ea și, în consecință, pentru problemele etice pe care le ridică tratamentul ei.

Aceste învățături răspund mai ales întrebărilor privind procreația asistată medical, în măsura în care recurgerea la tehnici de fecundare artificială este în multe cazuri legată de dificultatea oamenilor de a-și asuma o stare de nefecunditate sau perspectiva unei sterilități definitive.

Sterilitatea în Sfânta Scriptură

Se poate spune că, în general, în Sfânta Scriptură sterilitatea apare ca o nenorocire. Adeseori, prorocii o invocă drept formă de blestem împotriva celor care nu împlinesc voia lui Dumnezeu. Astfel, Ieremia spune: *„Fie femeile lor sterpe și văduve"* (Ier. 18, 21); iar Osea Îi cere lui Dumnezeu: *„O, Doamne, dă-le* [...] *pântece sterp și sâni uscați"* (Osea 9, 14). Ea apare și ca o pedeapsă dumnezeiască, de pildă, atunci când, *„din pricina Sarrei, femeia lui Avraam, Domnul făcuse neroditor tot pântecele din casa lui Abimelec"* (Fac. 20, 18). În general, Dumnezeu nu dăruiește vrăjmașilor Lui *„nici rămășiță, nici sămânță"* (Is. 14, 22),

iar cel care lucrează cele rele *„nu lasă nici urmași, nici sămânță"* (Iov 18, 19).

În schimb, fecunditatea apare ca un bine, ca un semn al bunăvoinței și binecuvântării dumnezeiești. Astfel, Dumnezeu îi spune lui Avraam că: *„Pe urmașii tăi îi voi face mulți ca pulberea pământului; de va putea cineva să numere pulberea pământului, îi va număra și pe urmașii tăi"* (Fac. 13, 16); *„cu binecuvântare te voi binecuvânta, iar pe urmașii tăi îi voi face numeroși ca stelele cerului și ca nisipul de pe țărmul mării"* (Fac. 22, 17). Tot așa îi spune și lui Isaac: *„Pe urmașii tăi îi voi face mulți ca stelele cerului și urmașilor tăi le voi da toate ținuturile acestea"* (Fac. 26, 4); *„Eu cu tine sunt: te voi binecuvânta pe tine și-i voi înmulți pe urmașii tăi"* (Fac. 26, 24). Ceea ce s-a făgăduit patriarhilor este valabil pentru tot poporul lui Dumnezeu, Care îi spune lui Moise: *„Nu va fi bărbat neroditor, nici femeie stearpă în pământul tău"* (Ieș. 23, 26). Iar Moise, vorbind în numele Domnului, spune către Israel: *„Vei fi binecuvântat mai mult decât toate neamurile; și nu va fi întru tine bărbat fără rod sau femeie stearpă"* (Deut. 7, 14). Această făgăduință este valabilă, de asemenea, pentru fiecare om drept. Pe cel iubit de El, Dumnezeu nu-l va lipsi de urmași (Sir. 47, 22). Mai mult, cel care împlinește voia Domnului și face binele știe că va avea *„urmași numeroși și odrasle multe ca iarba pământului"* (Iov 5, 25; a se vedea, de asemenea, Ps. 36, 37; Sir. 44, 11; Ier. 33, 22).

Se vede că a avea urmași este un dar al lui Dumnezeu (cf. Rut 4, 12; Mal. 2, 15), lucru care devine cu atât mai limpede, cu cât nașterea de fii se produce în pofida sterilității inițiale a unuia dintre soți sau chiar a amândurora. Astfel, Sarra, soția lui Avraam, *„era stearpă și nu năștea copii"* (Fac. 11, 30). „[...] *a zis iarăși Dumnezeu către Avraam* [...] *o voi binecuvânta* [pe Sarra] *și-ți voi da din ea un fiu* [...]. *Avraam a căzut atunci cu fața la pământ și a râs, zicând în sine: «E cu putință oare să i se nască fiu celui de o sută de ani? Și Sarra, cea de nouăzeci de ani, poate ea oare să nască?»* [...] *Dar Dumnezeu i-a zis lui Avraam: «Adevărat, însăși Sarra, femeia ta, îți va naște un fiu și-i vei pune numele Isaac și Eu voi încheia cu el legământul Meu, legământ veșnic: să-i fiu Dumnezeu lui și urmașilor lui»"* (Fac. 17, 15-19). Mai apoi, Dumnezeu își va reînnoi făgăduința: *„Am să viu din nou la tine, și Sarra, femeia ta, va avea un fiu"* (Fac. 18, 10). Și Sarra s-a arătat și ea neîncrezătoare, ca și soțul ei, căci *„Avraam și Sarra erau bătrâni, înaintați în vârstă, iar Sarrei îi încetase rânduiala femeii. Și Sarra a râs în sine, zicându-și: Să mai am eu această mângâiere acum, când am îmbătrânit și când e bătrân și stăpânul meu?"* (Fac. 18, 11-12). Cu toate că Dumnezeu vede că este neîncrezătoare, nu se leapădă de făgăduința făcută: *„Atunci a zis Domnul către Avraam: «De ce a râs Sarra în sine, zicându-și: Oare într-adevăr voi naște, așa bătrână cum sunt? Oare e ceva cu neputință la Dumnezeu? La anul pe vremea aceasta am să vin la tine, și Sarra va avea un fiu»"*

(Fac. 18, 13-14). Harul nașterii de fii în pofida sterilității este uneori, după cum vedem din acest pasaj, un dar al lui Dumnezeu, iar nu un răspuns la rugăciunea omului[1]. El exprimă voia lui Dumnezeu, fie ca să aducă pe lume un om ales de El pentru a împlini planurile Sale, fie ca să asigure, potrivit căilor Sale cele tainice, perpetuarea poporului ales, așa cum am văzut mai sus, fie ca să împlinească o lucrare hotărâtoare pentru viața acestui popor, după cum aflăm din următoarea istorisire din Cartea Judecătorilor: *„Era pe atunci un om din Țora, din seminția lui Dan, al cărui nume era Manoe; femeia lui era stearpă și nu năștea. Dar îngerul Domnului i s-a arătat femeii și i-a zis: Iată, tu ești stearpă și nu ai născut, dar vei zămisli și vei naște fiu. Și de acum să fii cu mare grijă: să nu bei vin sau băutură tare și să nu mănânci nimic din ceea ce este necurat. Că, iată, vei zămisli și vei naște fiu* [...] *și el va începe să-l mântuiască pe Israel din mâna Filistenilor"* (Jud. 13, 2-5).

Uneori voia lui Dumnezeu se împotrivește voii omenești, descoperind un scop al Său mai tainic, pe care omul nu-l poate sesiza din capul locului. Vedem astfel că Dumnezeu face ca Iacov să aibă fiu nu de la Rahela, cea iubită de el,

---

[1] Avraam și Sarra se îndoiesc de faptul că ar putea să aibă un copil, din pricina vârstei lor înaintate. Neîncrederea lor se raportează la această stare de lucruri, iar nu la Dumnezeu, în al Cărui cuvânt se încred, după cum ne previne Sfântul Pavel (Rom. 4, 18-22; Evr. 11, 11).

ci de la Lia, pe care acela o disprețuia. *„Văzând Domnul că Lia nu era iubită, i-a deschis putința de a naște; Rahela însă era stearpă. Lia a zămislit și i-a născut lui Iacob un fiu, căruia i-a pus numele Ruben"* (Fac. 29, 31-32).

Alteori, dimpotrivă, darul nașterii de fii răspunde rugăciunii aduse de om lui Dumnezeu și cel mai adesea această rugăciune este după voia Lui, ca să vină pe lume un om care să-I împlinească planurile Sale. Un prim exemplu este cel al lui Isaac; acesta *„I s-a rugat Domnului pentru Rebeca, femeia sa, că era stearpă; și Domnul l-a ascultat, iar femeia lui, Rebeca, a zămislit"* (Fac. 25, 21). Un alt exemplu este cel pe care ni-l oferă mișcătoarea istorie a nașterii profetului Samuel (I Regi 1, 1-20): *„Era un om* [...] *al cărui nume era Elcana* [...]. *Acesta avea două femei: numele uneia era Ana, iar numele celeilalte era Penina. Penina avea copii, dar Ana nu avea nici unul* [...]. *Elcana o iubea pe Ana mai mult decât pe cealaltă, dar Domnul închisese pântecele acesteia. Potrivnica ei însă o amăra grozav, ațâțând-o ca să cârtească din pricină că nu i-a dat Domnul prunci."* Mergând o dată la templul din Șilo ca să se închine după obicei înaintea Domnului, *„Ana plângea și se tânguia și nu mânca. Iar Elcana, bărbatul ei, i-a zis: Ano !* [...] *ce e cu tine ? De ce plângi ?* [...] *De ce ți se zbate inima ? Oare nu-ți sunt eu mai bun decât zece fii ? După ce au mâncat ei în Șilo, Ana s-a ridicat și a stat înaintea Domnului. Iar*

preotul Eli ședea la pragul locașului Domnului. Și ea, cu sufletul mâhnit, I s-a rugat Domnului și a plâns. Și i-a făcut Domnului făgăduință, zicând: Doamne, Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule, dacă vei vrea să cauți spre smerenia roabei Tale și-ți vei aduce aminte de mine și-i vei da roabei Tale un copil de parte bărbătească, eu Ți-l voi dărui Ție [...] *până în ziua morții sale; vin și băutură nu va bea, și brici de capul său nu se va atinge. Și a fost că în timp ce ea se ruga îndelung în fața Domnului, preotul Eli privea la gura ei. Ea grăia în inima sa, buzele i se mișcau, dar glasul nu i se auzea; și Eli socotea că este beată. Și sluga lui Eli a zis către ea: Câtă vreme vei fi beată ? Ia-ți cu tine vinul de aici și du-te din fața Domnului ! Și răspunzând Ana, a zis: Nu, Domnul meu ! Sunt o femeie într-o zi grea; vin sau băutură tare n-am băut, ci doar îmi revărs sufletul în fața Domnului. N-o lua pe roaba ta drept o femeie ciumată, căci din preaplinul suspinului meu am zăbovit până acum. Și răspunzând Eli, i-a zis: Mergi în pace ! Dumnezeul lui Israel să-ți facă parte de toată cererea pe care ai cerut-o de la El ! Iar Ana a zis: Roaba ta să afle bunăvoință în ochii tăi. Și s-a dus femeia în calea sa; și a intrat în sălașul ei și a mâncat și a băut cu bărbatul ei; și chipul ei nu i-a mai fost trist. Iar a doua zi s-au sculat de dimineață, I s-au închinat Domnului și s-au dus în calea lor. Și a intrat Elcana în casa lui din Ramataim și a cunoscut-o pe Ana, femeia sa; atunci Domnul Și-a amintit de ea, iar ea a zămislit. Și a fost că, atunci când i s-a împlinit sorocul, a născut un fiu; și i-a pus numele Samuel,*

zicând: De la Domnul Dumnezeu Atotțiitorul, de la El l-am cerut."

Aflăm și un al treilea exemplu, cel al lui Zaharia și Elisabeta, care au primit ca răspuns la rugăciunile lor un fiu, a cărui misiune va fi aceea de a vesti venirea Mântuitorului: *„Și nu aveau copii, deoarece Elisabeta era stearpă și amândoi înaintați în zilele lor* [...]. *Și îngerul i-a grăit: Nu te teme, Zaharia, fiindcă rugăciunea ți-a fost ascultată și Elisabeta, femeia ta, îți va naște un fiu și-i vei pune numele Ioan. Și-ți va fi el bucurie și veselie, și mulți se vor bucura de nașterea lui"* (Lc. 1, 7, 13-14). Se subliniază apoi puterea harului lui Dumnezeu de a depăși limitele naturii: *„Elisabeta* [...] *a zămislit* [...] *fiu la bătrânețea ei* [...], *ea, cea numită stearpă. Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputință"* (Lc. 1, 36-37).

Câteodată darul este un răspuns la rugăciunea celui drept pentru semenii săi. Un exemplu de acest fel ni-l oferă *Facerea*, în care aflăm că Dumnezeu făcuse neroditoare toate femeile din casa lui Abimelec din pricină că acesta o luase pe Sarra la el. Și *„Avraam s-a rugat lui Dumnezeu, și Dumnezeu a vindecat pe Abimelec, pe femeia lui și pe roabele lui, și ele au devenit în stare să aibă copii"* (Fac. 20, 17)[2]. Un alt exemplu aflăm în istorisirea

[2] Să observăm că aici darul lui Dumnezeu este prezentat ca un har tămăduitor și că deci sterilitatea este socotită ca o boală sau ca o infirmitate.

despre prorocul Elisei care, voind să-i răsplătească femeii șunamite pentru ospitalitatea ei, Îl roagă pe Dumnezeu să-i dăruiască acesteia un fiu, ceea ce se va și întâmpla, în ciuda faptului că femeia se îndoiește de cuvântul lui. *„Și a zis* [Elisei] *către Ghehazi* [...]: *Ce trebuie să fac pentru ea ? Iar Ghehazi, sluga sa, a zis: ea nu are nici un copil, iar bărbatul ei este bătrân. Atunci el a zis: Cheam-o. Acela a chemat-o, iar ea a stat lângă ușă. Iar Elisei i-a zis: La anul, pe vremea asta* [...] *vei ține în brațe un fiu. Dar ea a zis: Nu, Domnul meu, n-o amăgi pe roaba ta ! Dar femeia a zămislit și a născut un fiu la vremea și în ceasul pe care i le spusese Elisei"* (IV Regi 4, 12-17).

În cele mai multe dintre cazurile prezentate în Vechiul Testament este vorba, după cum am văzut, de împlinirea planurilor lui Dumnezeu cu privire la poporul Său, în ciuda obstacolelor pe care le constituie limitele firii sau voia cea rea a oamenilor. De aceea, răul pe care-l constituie sterilitatea este, fără îndoială, augmentat și dramatizat din pricina consecințelor sale asupra destinului poporului iudeu. Răul sterilității depășește nivelul cuplului, amenințând viitorul unui întreg neam ales de Dumnezeu.

Totuși se cuvine să remarcăm faptul că, în multe dintre astfel de cazuri, sterilitatea nu apare ca un fapt negativ decât într-o primă fază. Ea constituie o stare provizorie, care trebuie depăși-

tă, prin ea Dumnezeu manifestându-Și atotputernicia, arătându-Se ca Cel ce poate să biruiască slăbiciunea și mărginirea firii. Căci adesea, tot așa cum boala are menirea de a fi tămăduită în chip miraculos[3], și sterilitatea pare să nu aibă alt sens decât manifestarea harului lui Dumnezeu, Care poate s-o desființeze, de parcă tocmai cu acest scop a îngăduit-o El, după cum se vede, de pildă, din istorisirea despre Ana, mama prorocului Samuel, unde în două rânduri se spune că Dumnezeu a făcut-o pe ea stearpă (I Regi 1, 5-6). De altfel, Ana însăși dă laudă lui Dumnezeu pentru atotputernicia și milostivirea Lui, prin care *„cea stearpă va naște de șapte ori"* (I Regi 2, 5).

Putem, de asemenea, remarca faptul că multora dintre cei născuți din femei inițial sterpe li s-a hărăzit un destin special, ei având de împlinit o misiune încredințată de Dumnezeu. Sterilitatea apare astfel ca un preludiu și chiar ca o condiție a unei fertilități mai înalte, de natură duhovnicească. Fertilitatea duhovnicească se vădește în personalitatea și în faptele copilului astfel născut, dar și în viața părinților lui, care sunt sfințiți prin primirea acestui har excepțional. Însăși așteptarea harului, prin virtuțile pe care le pune în lucrare (îndeosebi credința, nădejdea,

[3] Cf. In. 11, 4: *„Această boală nu este spre moarte, ci pentru slava lui Dumnezeu, pentru ca prin ea să se slăvească Fiul lui Dumnezeu."*

răbdarea și iubirea lui Dumnezeu[4]), este o cale de sfințire. Astfel, Sfântul Pavel arată cum credința lui Avraam în atotputernicia lui Dumnezeu i s-a socotit lui ca dreptate (Rom. 4, 20-22). Dar, înainte de toate, încercarea prin care trece persoana sterilă este ea însăși un bun prilej de sporire duhovnicească prin virtuți ca smerenia, detașarea de cele ale lumii acesteia și căința. Sfântul Ioan Gură de Aur a dedicat Anei, mama prorocului Samuel, care a dat dovadă de toate aceste virtuți, mai multe omilii, în care o prezintă ca pildă desăvârșită de sfințenie[5].

Alte multe învățături duhovnicești pot fi extrase din exemplele citate.

Astfel, Sfântul Teodoret al Cirului vede în darul zămislirii de fii acordat femeilor sterpe ale patriarhilor din Vechiul Testament voia lui Dumnezeu de a face ca descendența lor, care va culmina în Hristos[6], să le fie dată „prin har", iar nu „prin fire". Lărgind perspectiva, putem înțelege din episoadele prezentate că orice naștere

[4] A se vedea Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ana*, I, 4.

[5] *Ibidem*, I-V, PG 54, col. 631-676.

[6] *Întrebări despre Facere*, 75. Sf. Ioan Gură de Aur socotește că este vorba, de asemenea, de o pregătire a minții omenești pentru admiterea faptului că o fecioară poate să nască în pofida legilor firești (a se vedea *Omilia: Nu se cuvine să dăm în vileag păcatele fraților noștri*, 7-8; *Omilii la Facere*, XLIX, 2).

este un rod al harului dumnezeiesc și nu doar al firii și al voinței omului[7]. Dincolo de suferința produsă de sterilitate și de bucuria iscată de tămăduirea ei transpare cu acuitate miracolul nașterii de fii, faptul că un copil este darul lui Dumnezeu și că venirea lui pe lume este rezultatul voii Lui[8].

Toate aceste întâmplări minunate trezesc nădejdea că de multe ori sterilitatea poate fi tămăduită sau desființată prin harul lui Dumnezeu. Totodată, ele dau mărturie despre puterea rugăciunii și despre puterea de mijlocire pe care o au drepții și sfinții (cf. Iac. 5, 16), după cum se vede din istoria lui Abimelec, a șunamitei și a Anei, când pentru ei s-au rugat Avraam, Elisei și, respectiv, Eli[9].

Dacă cele mai multe dintre aceste întâmplări arată că Dumnezeu este Cel care acordă darul nașterii de fii unor cupluri sterpe, în funcție de planurile Sale privind poporul ales și viitorul acestuia, uneori foarte îndepărtat, depășindu-se deci situațiile și destinele individuale, din ele răzbat însă și grija, mila și compătimirea Lui față de suferința omului. Duhul Bibliei nu este cel al unei filosofii a istoriei, în care indivizii

[7] A se vedea Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ana*, I, 4.
[8] *Ibidem*.
[9] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia: Nu se cuvine să dăm în vileag păcatele fraților noștri*, 9; *Omilii la Facere*, XLIX, 1-2.

sunt instrumente inconștiente și simpli actanți lipsiți de voință proprie. Legământul lui Dumnezeu cu poporul ales este totodată un legământ făcut cu fiecare dintre membrii lui. Este izbitor caracterul personal și, ca să zicem așa, profund omenesc al legăturii lui Dumnezeu cu Avraam și Sarra (Fac. 17, 15-19; 18, 11-14). Istorisirea referitoare la Iacob și Lia este o mărturie limpede despre mila lui Dumnezeu față de nefericirea acestei femei: *„Văzând Domnul Dumnezeu că Lia era disprețuită, a deschis pântecele ei"* (Fac. 29, 31). Și tot așa, istoria Anei, mama proorocului Samuel, arată limpede că Dumnezeu este mișcat spre milă de lacrimile ei.

Dacă, în general, în Vechiul Testament sterilitatea este desconsiderată, iar fecunditatea apreciată, nu putem să nu sesizăm faptul că din cărțile cu un cuprins mai curând duhovnicesc decât istoric transpare o înțelegere simbolică a sterilității și a fecundității, care conduce la o relativizare a sterilității biologice și, în schimb, la o exaltare a fecundității spirituale. Astfel, în cartea Înțelepciunii lui Solomon stă scris: *„Fericită este cea stearpă, care nu s-a pângărit și care n-a cunoscut pat cu păcat; că ea va avea roadă la cercetarea sufletelor"* (Sol. 3, 13). Iar psalmistul spune că Dumnezeu *„face să locuiască cea stearpă în casă, ca o mamă ce se bucură de fii"* (Ps. 112, 9), acești fii

fiind virtuțile și bunătățile cele dumnezeiești la care se ajunge prin sterilitatea biologică. Tot astfel citim la Isaia: „*Veselește-te, cea stearpă, care nu nășteai, dă glas și strigă tu care nu te-ai zvârcolit în dureri de naștere, căci mai mulți sunt fiii celei părăsite decât ai celei cu bărbat, zice Domnul*" (Is. 54, 1).

În afara istoriei nașterii minunate a Sfântului Ioan Botezătorul, care ține în parte de Vechiul Testament și de pregătirea oamenilor pentru venirea lui Hristos, și în afară de versetele în care Sfântul Pavel laudă credința lui Avraam și a Sarrei (Rom. 4, 18-22; Evr. 11, 11) sau rodnicia Ierusalimului ceresc (Gal. 4, 26-27), sterilitatea este evocată în Noul Testament numai o singură dată, atunci când Iisus vorbește despre vremea necazului ce va să fie la sfârșitul veacurilor, când se va zice: „*Fericite sunt cele sterpe și pântecele care n-au născut și sânii care n-au alăptat!*" (Lc. 23, 29).

Sterilitatea, după Sfinții Părinți

Mulți dintre Sfinții Părinți au tâlcuit unele dintre pasajele din Vechiul Testament citate mai

sus, scoțând din ele felurite învățături. Sfântul Ioan Gură de Aur, îndeosebi, a acordat multă atenție nefericirii celor care nu puteau să aibă copii. „Știți doar că în sine și prin natura ei, această neputință este pentru femei pricină de mare suferință"[10], spune el, arătând în continuare că femeile sterile suferă nu numai din pricina stării lor, ci adesea și din pricina bărbaților lor: „Cu toții știți desigur că lipsa fiilor este pentru femei o nefericire greu de suportat, mai ales din pricina bărbaților lor. Căci mulți bărbați sunt îndeajuns de lipsiți de minte ca să-și învinuiască nevasta că nu poate naște prunci. [...] Chiar dacă știu că reproșurile lor sunt nedrepte, se lasă purtați de mânie, sunt disprețuitori și se poartă urât cu soțiile lor."[11]

Arătându-se în chip special compătimitor față de asemenea femei, Sfântul Ioan Gură de Aur vrea mai întâi de toate să le încurajeze, să le mângâie și să le dea bună nădejde, îndemnându-le totodată să se arate răbdătoare. Drept pildă le-o dă pe Ana, mama lui Samuel: „Să nu deznădăjduiască femeile cele sterpe [...]; să-i urmăm Anei în înțelepciunea pe care a arătat-o mai înainte să nască fiu. Într-adevăr, cine se arată mai înțelept decât o femeie care îndură cu răbdare și curaj o nenorocire atât de greu de su-

[10] *La Ana*, I, 4; cf. II, 1.
[11] *Ibidem*, I, 4.

ferit și, mai înainte de a fi izbăvită, stăruie în nădejde?"[12]

El se străduiește să înlăture credința greșită că sterilitatea este fie o urmare a păcatului, fie pedeapsă dumnezeiască, arătând că cele mai multe dintre femeile sterpe despre care se vorbește în Biblie, ca și soții lor, erau drepte în ochii lui Dumnezeu: „Nu putem aduce o vină vieții lor, ca să spunem că din pricina păcatelor, Rebeca era stearpă. [...] N-a fost numai ea stearpă, ci și Sarra, mama dreptului Isaac, și nora ei, Rahila, soția lui Iacov. Ce vrea să spună ceata aceasta de femei sterpe? Toți oamenii aceștia au fost drepți, toți au fost virtuoși, de toți a dat mărturie Dumnezeu. Căci despre ei spune El: «*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov!*» (Ieș. 3, 6). [...] În toate au fost străluciți și vestiți și toți au avut femei sterpe și au fost fără copii multă vreme. Când vezi un bărbat și o femeie că duc viață plină de virtuți, dar nu au copii, când vezi că sunt cinstitori de Dumnezeu și evlavioși, dar fără de copii, să nu socotești că se întâmplă asta din pricina păcatelor lor."[13]

Sfântul Ioan Gură de Aur se arată convins că „nașterea de fii își are pricina și începutul în

[12] *Ibidem*, II, 1.

[13] *Omilii la Facere*, XLIX, 1-2. Cf. *Omilia: Nu se cuvine să dăm în vileag păcatele fraților noștri*, 6.

pronia lui Dumnezeu, și nici alcătuirea femeii, nici unirea cu bărbatul ei și nimic din cele de acest fel nu sunt singure de ajuns pentru a o face mamă"[14]. Sterilitatea, ne atrage el atenția, poate deci să corespundă – și cele mai multe dintre cazurile pe care le aflăm în Scriptură dau mărturie pentru aceasta – unei tainice iconomii a lui Dumnezeu, Care vrea să le dăruiască celor care suferă din pricina ei bunuri mai mari, fie prin mijlocirea unei nașteri ulterioare (Sfântul Ioan Gură de Aur arată astfel că Ana a fost „preafericită nu pentru că a fost mamă, ci pentru că a devenit mamă după ce mai înainte nu putea naște"[15]), fie pe alte căi[16]. „Multe sunt pricinile rânduielii lui Dumnezeu, necunoscute nouă și pentru care trebuie să-I mulțumim Lui [...]. Adeseori, Dumnezeu rânduiește multe spre folosul nostru, fără ca noi să știm pricinile lor. De aceea, trebuie ca totdeauna să ne minunăm de înțelepciunea Lui și să-I slăvim nespusa sa iubire de oameni."[17]

Mulți Sfinți Părinți subliniază puterea credinței și a rugăciunii de a dobândi de la Dumnezeu tămăduirea de sterilitate și putința de a naște

[14] *La Ana*, I, 4.

[15] *Ibidem*, II, 1.

[16] Cf. *ibidem*, I, 2.

[17] *Omilii la Facere*, XLIX, 2. Cf. *Omilia: Nu se cuvine să dăm în vileag păcatele fraților noștri*, 6.

fii[18]. Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă astfel: „Ascultați, voi care sunteți sterpe și care voiți copii, ascultați și voi, bărbaților – căci adesea și bărbații se roagă pentru asta –, ascultați ce ne spune Scriptura: «*Și s-a rugat Isaac Domnului pentru Rebeca, femeia sa, că era stearpă*» (Fac. 25, 21). Căci mare este puterea rugăciunii !"[19] Sfântul Ioan Gură de Aur o dă din nou drept pildă pe Ana, care, „când a stat înaintea Domnului rugându-se, a dobândit ceea ce voia, a scăpat de neputință și i s-a deschis pântecele ce era încuiat"[20]. „Ați auzit cu toții cum s-a rugat, cum a cerut, cum a înduplecat și cum în urmă a născut pe Samuel [...]. De aceea nu vom greși dacă o vom numi pe această femeie și mamă, și tată al fiului ei. Cu adevărat, bărbatul a pus sământa, dar Ana, prin rugăciunea ei, a făcut-o să crească [...], căci această naștere n-a avut drept pricină, ca altele, numai cele ce se petrec îndeobște între soți, ci și lacrimile și rugăciunile credinței ei."[21]

Este interesant că Sfântul Ioan Gură de Aur privește adesea sterilitatea ca pe o boală, și pe Hristos, ca pe Doctorul care poate să tămăduiască, dar și să aline și să mângâie pe cea care suferă din pricina ei, mai ales în situațiile care par

[18] A se vedea Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 14.
[19] *Omilii la Efeseni*, XXIV, 4.
[20] *La Ana*, II, 1.
[21] *Ibidem*.

lipsite de orice nădejde. Referindu-se tot la Ana, el scrie: „A îndrepta firea, a stinge o asemenea suferință, a mângâia o astfel de durere nu poate nici un om, ci singur Stăpânul firii. Tu, cea care-mi asculți cuvântul, care suferi de boala asta cu neputință de vindecat, care ai bătut în zadar tot orașul, cheltuind bani și întrebând pe mulți doctori, fără să fi aflat vreo ușurare, dacă ai întâlni o femeie, lovită și ea de aceeași boală, apoi tămăduită de o astfel de neputință, îndată ai începe s-o rogi și s-o îndemni să-ți spună cine este cel care a izbăvit-o. Și acum, când Ana este în fața ta, povestindu-ți neputința ei și arătându-ți care este leacul, și spunându-ți cine este Doctorul, fără ca tu să i-o ceri, fără ca tu s-o silești, nu te vei apropia tu oare ca să primești leacul, nu vei asculta toată istorisirea ei, până la capăt? [...] Am văzut de-atâtea ori cum oamenii pornesc în lungi călătorii, străbătând largul mării, fără să-și precupețească averea și banii și îndurând multă osteneală pentru ca să ajungă în țara unde se află doctorul despre care li s-a spus că e cel mai bun, și asta fără prea mare nădejde că vor scăpa de boala lor; dar tu, femeie, tu care n-ai nevoie să faci vreo călătorie peste mări și țări, care nu trebuie nici să ieși din ținutul tău, nici să înfrunți vreo astfel de încercare [...], tu poți, fără să ieși din odaia ta, să stai de vorbă cu Doctorul și, fără să ai nevoie de tălmaci, poți să-l întrebi toate cele pe care vrei să le știi – căci

stă scris: «*Au doară Eu numai de aproape sunt Dumnezeu* [...], *iar de departe nu mai sunt Dumnezeu ?*» – Ier. 23, 23 –, și mai stai pe gânduri, încă șovăi, încă amâi lucrul acesta pentru altă dată ? Și nu numai lipsa de fii, ci toate celelalte boli ale tale, fie ele ale sufletului, fie ale trupului, Acest Doctor poate să le tămăduiască, dacă binevoiește [...]. Nu e nevoie de nici o cheltuială pentru aceasta, așa că să nu învinuim sărăcia noastră. Nu bani cere Doctorul acesta ca plată de la tine, ci lacrimile tale, rugăciunile și credința. Dacă vii la El cu astfel de bogății, nu vei fi lipsit de cele ce-I ceri și te vei întoarce la ale tale plină de bucurie."[22]

De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază importanța perseverenței și a răbdării în rugăciune, dându-l drept pildă pe Isaac: „Scriptura ne spune că Isaac era de patruzeci de ani când a luat pe Rebeca. [...] Și nu ne spune asta fără rost, nici în zadar. Pentru că apoi avea să ne istorisească de Rebeca că era stearpă și că a născut copii în urma rugăciunii dreptului Isaac, de aceea, vrând să ne arate cât de mare i-a fost răbdarea lui Isaac, a însemnat exact timpul cât a fost fără copii, ca și noi să căutăm să fim ca dreptul Isaac, să ne rugăm și noi tot atât de stăruitor lui Dumnezeu când cerem ceva de la El. Dacă dreptul acesta, care era un om plin de vir-

[22] *Ibidem*, III, 1-2.

tuți și se bucura de atâta dragoste din partea lui Dumnezeu, s-a rugat necontenit cu atâta râvnă și tărie, ca să dezlege stârpiciunea Rebecăi, ce mai putem spune noi, care suntem împovărați cu atâtea sarcini de păcate și nici nu arătăm măcar o fărâmă din râvna dreptului Isaac, iar, dacă ne rugăm puțin și nu suntem repede ascultați, ne trândăvim și încetăm a ne ruga ?"[23] „Să nu ne trândăvim, să nu pregetăm a ne ruga dacă nu suntem ascultați îndată. Poate că Dumnezeu amână împlinirea rugăciunilor noastre tocmai pentru că vrea să primim plata răbdării și pentru că El singur știe timpul când ne va fi de folos împlinirea dorințelor noastre."[24]

Totuși, când se referă la sterilitate și la fecunditate, Părinții le plasează cu prioritate în domeniul spiritual. Sterilitatea și fecunditatea de natură biologică, din Vechiul Testament, sunt în general socotite și tâlcuite de ei drept simboluri ale sterilității sau ale fertilității duhovnicești. Iar pe acestea le socotesc cu mult mai importante.

Cel care-L iubește pe Dumnezeu se cuvine să plângă pentru că este sterp de fapte bune și de virtuți, și dacă este zămislitor al relelor; și să se

[23] *Omilii la Facere*, XLIX, 1. A se vedea, de asemenea, *Omilia: Nu se cuvine să dăm în vileag păcatele fraților noștri*, 9-10.

[24] *Ibidem*.

bucure dacă este sterp de patimi și rodnic în cele bune; mai înainte de orice trebuie să râvnească la nașterea cea duhovnicească. „Așa se cuvine Bisericii lui Dumnezeu să înțeleagă istorisirile despre urmași și nașterea de fii!", spune Origen, lăudând nașterile cele duhovnicești care se petrec în Biserică[25]. Clement Alexandrinul vede în glasul îngerului care le vestește lui Zaharia și Elisabetei nașterea unui fiu un simbol al glasului celui care strigă în pustia sufletului, vestind arătarea Cuvântului, în urma căreia sufletul rodește în chip duhovnicesc[26]. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Ana, mama lui Samuel, „ne-a învățat tainic că tot sufletul devenit sterp de plăcerile trupești, de dragul celei referitoare la Dumnezeu, are nevoie de sământa virtuții ca să poată zămisli din aceasta, născând rațiunea ascultătoare de Dumnezeu, în stare să vadă lucrurile cele tainice"[27].

Din punct de vedere duhovnicesc, sterilitatea biologică nu este un rău; numai păcatul este un rău: „Să-i plângem numai pe aceia care trăiesc în păcate, nu pe cei care n-au copii"[28], spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

[25] *Omilii la Facere*, VI, 3.

[26] *Protrepticul (Cuvânt de îndemn către elini)*, I, 9.

[27] *Ambigua*, 23. PG 91, 1124D.

[28] *Omilia: Nu se cuvine să dăm în vileag păcatele fraților noștri*, 6; *Omilii la Facere*, XLIX, 2.

Dimpotrivă, rodnicia biologică nu este un bine în sine. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că cei mai mulți oameni fac copii din motive pur omenești, cel mai adesea egoiste, în vreme ce Ana dorește să aibă un fiu dintr-o pricină cu totul duhovnicească[29]. Aplecându-se asupra cuvântului Apostolului Pavel, potrivit căruia femeia *„se va mântui prin naștere de fii"* (I Tim. 2, 15), el socotește cuvenit să facă următoarele precizări: „Pentru ca să ne facă să înțelegem că nu nașterea de fii o face pe femeie mamă și că pentru aceasta nu i se cuvine nici o răsplată, în altă parte Sfântul Pavel, vorbind despre o văduvă, spune aceste cuvinte: «*dacă și-a crescut copiii*» (I Tim. 5, 10). Luați aminte că nu spune: dacă a avut copii, ci «*dacă și-a crescut copiii*». Într-adevăr, în primul caz lucrează firea, în cel de-al doilea, voința. Iată de ce, în primul text, după ce a spus: «*se va mântui prin naștere de fii*», nu se oprește aici, ci trece mai departe și, voind să arate că nu aducând copii pe lume, ci crescându-i cum se cuvine va primi răsplată, adaugă: «*dacă stăruiește, cu deplină înțelepciune, în credință, în iubire, în sfințenie*». Adică vrea să spună: Vei primi frumoasă răsplată dacă cei pe care i-ai adus pe lume vor rămâne întru iubire și sfințenie. Dacă le vei insufla asemenea virtuți, dacă îi vei îndemna

[29] *La Ana*, I, 5.

și-i vei sfătui spre bine, Dumnezeu te va răsplăti din belșug pentru îngrijirea pe care le-ai dat-o."[30] Nici că s-ar putea afirma mai limpede faptul că maternitatea și paternitatea de natură spirituală sunt superioare celor biologice, ceea ce, de altfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune undeva, în altă parte, foarte direct: „Dacă voiești să ai copii, află că există un bine mai înalt, mai vrednic de dorit, și nu ține decât de tine să te faci născător al lui și să-l zămislești, acum de când știm că există rodnicie duhovnicească și naștere de sus."[31]

Sfântul Ioan Gură de Aur constată că sub domnia Noului Testament, „când am fost chemați la o înțelepciune mai înaltă, când stăm pe calea care duce la cer, când nu mai privim la timpul de față, ci ne gătim pentru viața viitoare, când fecioria este pricină de atât de mari laude", sterilitatea nu mai este atât de greu de suportat ca în vremea Vechiului Testament, când „nu exista nici nădejde, nici măcar vreun gând despre viitor, în care se lucra pentru cele de aici, când asupra femeii sterpe și fără fii se abătuse un soi de blestem și de pedeapsă" și când „atâtea femei, înțelepte și cuminți în celelalte privințe nu puteau îndura această nenorocire, unele

[30] *Ibidem*, I, 4.

[31] *Omilii despre căsătorie*, I, 3.

pornindu-se împotriva soților lor, altele spunând că n-au de ce să mai trăiască"[32].

Mulți Părinți, mai ales în secolul al IV-lea, sunt de aceeași părere cu Sfântul Ioan Gură de Aur. A procrea nu li se pare o exigență absolută. Porunca: *„Creșteți și vă înmulțiți"* (Fac. 9, 1) este interpretată de ei în sens alegoric, ca o chemare la creștere duhovnicească și înmulțire a virtuților[33]. Pentru ei, lumea era deja plină de oameni[34], iar sfârșitul ei, aproape[35]. De aceea, ei nu îndeamnă la procreare[36], ci, dimpotrivă, la feciorie, care anticipează starea din Împărăția cerească, a cărei venire nu putea să întârzie multă vreme[37].

[32] *La Ana*, II, 1. Tradiția iudaică va fi în continuare marcată de această mentalitate. Astfel, citim în *Zohar* că: „Dacă un bărbat își ia femeie și nu are fii de la ea, existența lui este deșartă și lipsită de orice rost" (*Sepher ha-Zohar*, II, 109a, Ed. Lafuma, t. III, 1908, p. 429).

[33] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii*, I, 17-18. PG 30, 25-28; II, 2, PG 30, 44.

[34] A se vedea, de pildă, Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, pp. 54-55; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 19.

[35] Cf. E. Patlagean, „Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", în *Annales* ESC, 24, 1969, pp. 1356-1357. Th. Camelot, „Les Traités «De Virginitate» au IV-e siècle", în *Mystique et continence*, Etudes carmélitaines, 13, 1952, p. 279.

[36] Cf. E. Patlagean, *art. cit.*, p. 1366. Este semnificativ faptul că primul împărat creștin, Constantin, a revocat legile date de Augustus prin care cei fără copii erau penalizați.

[37] Cf. Th. Camelot, *art. cit.*, pp. 273-292.

Nașterea de fii, de altfel, nu li se părea ca singura justificare a căsătoriei și nici ca principala ei rațiune de a fi. Căsătoria, pentru ei, părea să aibă ca scop, de asemenea, și viața în comun[38] a soților, întemeiată pe iubire. Sfântul Ioan Gură de Aur, în chip deosebit, și-a dus foarte departe cugetarea în această direcție. Ca și Apostolul Pavel, el privește unirea soților drept o „taină" analogă unirii dintre Hristos și Biserica Sa[39]. El socotește familia drept o mică biserică, alcătuită, în lipsa copiilor, doar din cei doi soți: „Să vă fie casa o biserică alcătuită din bărbați și din femei. Iar dacă e să nu fie decât un bărbat și o femeie, aceasta nu-i o piedică."[40]

Sfinții Părinți însă vădesc înțelegere pentru suferința pricinuită de sterilitate și pentru încercarea soților de a scăpa de ea. Sfântul Ioan Gură de Aur, așa cum am văzut, arată că multe femei, dorind să afle un leac pentru sterilitatea lor, merg la doctor și, pentru a găsi unul competent,

[38] A se vedea, îndeosebi, Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la mucenița Iulita*, 5, PG 31, 248. În rom., în vol. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea întâi, în PSB, 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

[39] A se vedea mai ales: *Omilii la Coloseni*, XII, 5-6; *Omilii la 1 Tesaloniceni*, V, 1; *Omilii la Fapte*, XXVI, 4; *Omilii la Efeseni*, XX.

[40] *Omilii la Fapte*, XXVI, 4.

nu ezită să facă lungi și obositoare călătorii și să cheltuiască mulți bani. El însuși nu se ferește să numească sterilitatea boală[41] și deci socotește ca îndreptățit un astfel de demers (nu-l vedem nici o clipă condamnându-le), chiar dacă el crede că, pentru a primi vindecarea, cel mai bine ar fi s-o ceară în rugăciune de la Doctorul Hristos; ceea ce este, înainte de toate, o atitudine de om credincios, într-un mediu în care, medicina fiind cel mai adesea neputincioasă în a trata sterilitatea, exista riscul de a se recurge la practici magice, inacceptabile pentru creștini.

Asemenea practici are în vedere Sfântul Cezar de Arles atunci când îi îndeamnă pe creștini să nu se străduiască să aibă copii dacă nu le-a dat Dumnezeu; el respinge, fără nici o îndoială, chiar practicile medicale clasice, și aceasta, pentru că vede în sterilitate voia lui Dumnezeu, căreia nu se cuvine să i te opui, dar pe care poți să încerci totuși s-o schimbi prin rugăciune: „Cei cărora Dumnezeu n-a voit să le dea copii să nu încerce să-i dobândească folosindu-se de buruieni sau de drăcești descântece vrăjitorești sau de talismane nelegiuite [...]. Căci tot așa cum femeile cărora Dumnezeu a binevoit să le dea mulți copii nu trebuie să ia vreun leac care să le facă să lepede fătul, nici cele care Dumnezeu a voit să

[41] Vezi mai ales *Omilii la Ana*, III, 1-2.

rămână sterpe nu trebuie să dorească să aibă copii decât prin voia lui Dumnezeu și numai de la El să-i ceară."[42]

Vedem astfel că, în gândirea patristică, întotdeauna Dumnezeu este adevăratul tămăduitor, medicii fiind doar simpli intermediari, iar doctoriile, mijloace puse la îndemnă de Pronia divină. Cu toate că, după cum spune Sfântul Grigorie Palama, în materie de fiziologie nu există dogme, a admite practici medicale incompatibile cu morala sau, mai precis, cu modul de viață (*ethos*) creștin nu este în duhul Părinților. Dacă recurgerea la „maternitatea de substituție" nu punea nici o problemă în cadrul Vechiului Testament, care îngăduia poligamia – după cum se vede în episodul din *Facere*, în care Avraam, neputând să aibă copii de la soția sa, Sarra, se îndreaptă, sfătuit de ea, spre Agar, slujnica, pe care o ia de soție în acest scop (Fac. 16, 1-4) –, regimul strict monogam din Noul Testament (care nu este, de altfel, expresia unei dispoziții juridice, ci a unui taine adânci, simbolizată de unirea lui Hristos cu Biserica Sa) exclude aprioric orice recurs la o persoană din afara cuplului, când e vorba de procreație.

[42] *Predici*, LI, 4.

CAPITOLUL AL II-LEA

CONTRACEPȚIA

Părinții se referă la contracepție în mod foarte discret. S-a remarcat faptul că mulți dintre ei păstrează tăcerea când e vorba despre această problemă, chiar atunci când contextul le oferă direct prilejul de a vorbi despre ea[1]; s-a remarcat, de asemenea, în numeroase comentarii patristice la *Facere*, că în istoria lui Onan (Fac. 38, 9-10), care amintește de cea mai veche și cea mai comună metodă de contracepție, vina lui Onan nu este aproape niciodată atribuită acestei practici în sine[2]. Pe de altă parte, multe texte patristice sunt ambigue: nu se poate ști cu exactitate dacă se referă la avort sau la contracepție[3], aceasta pentru că, în Antichitate, aceleași poțiuni erau și contraceptive, și abortive[4] și pentru că, în viziu-

---

[1] A se vedea A. M. Dubarle, *La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception ?*, în „Supplément à la Vie spirituelle", nr. 63, 1962, pp. 589-595.

[2] *Ibidem*, pp. 574-603.

[3] *Ibidem*, pp. 595-603.

[4] Cf. *ibidem*, pp. 595, 601; A. Mc Laren, *Histoire de la contraception*, Paris, 1996, p. 53.

nea medicinii antice, avortul practicat în prima perioadă a sarcinii era adesea asimilat contracepției[5]. Putem emite mai multe ipoteze pentru a explica relativa tăcere a Părinților în ceea ce privește contracepția: 1) întrucât această practică se împotrivește principiilor creștine enunțate de ei, care sunt cu totul evidente pentru ascultătorii sau cititorii lor, nici nu se pune problema discutării ei; 2) această practică nu se împotrivește principiilor creștine și deci este acceptată sau îngăduită în mod tacit; 3) ei socotesc că nu este cazul să ia poziție în privința unei probleme care ține de viața intimă a soților și de conștiința lor. Dar, pentru că Părinții nu se feresc, atunci când se ivește prilejul, să ia poziție în privința altor probleme tot atât de intime (de pildă, ca să rămânem în același domeniu, acela al modalităților de unire sexuală), această ultimă supoziție credem că trebuie eliminată. În ceea ce privește primele două ipoteze, ele ne invită la o examinare a presupozițiilor Părinților referitoare la acest subiect. Or, vedem că, dacă aluziile explicite la subiect sunt rare, găsim totuși în literatura patristică expuneri pe tema căsătoriei și sexualității, care ne îngăduie să deducem poziția Părinților cu privire la contracepție. Expu-

[5] Cf. A. Mc Laren, *op. cit.*, pp. 59, 102-103.

neri de felul acesta prezintă avantajul de a ne permite să judecăm contracepția în lumina valorilor creștine reprezentate în mod eminent de Părinți, plasând-o într-un context global, care nu este numai cel al sexualității, ci și al căsătoriei și al scopurilor sale și, încă și mai general, al vieții spirituale, cea care dă sens tuturor atitudinilor și faptelor unui creștin – ceea ce este capital pentru reflecția creștină contemporană asupra acestei probleme, reflecție care, în lipsa unor asemenea referințe fundamentale, riscă să cadă fie în laxism iresponsabil, fie într-un moralism rigid.

Poziții care exclud total contracepția

1. La Părinții răsăriteni

Din momentul în care se consideră că relațiile sexuale au drept unic scop procreația, recurgerea la mijloace de contracepție este, logic, exclusă. Pe o asemenea logică se întemeiază poziția magisteriului catolic. Această poziție extremă a fost re-

prezentată, în teorie, de mulți Părinți latini[6], dar și de unii Părinți răsăriteni, în special de Clement Alexandrinul, după cum vedem din două lungi pasaje aparținând marilor sale lucrări, *Stromate* și *Pedagogul*. De la bun început, Clement spune: „Scopul celor care se căsătoresc este nașterea de copii, iar ținta lor, să aibă copii buni, după cum pentru plugar cauza aruncării semințelor este grija pentru hrană, iar ținta plugarului la lucrarea pământului este strângerea roadelor."[7] Ceea ce exclude orice relație sexuală care nu are drept scop procreația sau care nu prezintă condițiile care să permită ca procreația să se producă. Clement confirmă acest principiu, precizând că „nu trebuie să ne batem joc de sămânță"[8], respingând, în consecință, „însămânțarea sterilă"[9] și chiar „împreunările sterile"[10], referindu-se la învățătura lui Moise cu privire la aceasta (Lev. 11, 5/LXX/, comentată în mod alegoric[11]). În numele acestui principiu sunt excluse relațiile homosexuale[12] (adăugându-se, evident, și alte rațiuni pentru

[6] Între aceștia, Sfântul Ambrozie, care spune limpede: „Procreația este singura rațiune de a fi a căsătoriei" (*Comentariu la Luca*, I, 45, PL 15, 1632B).

[7] *Pedagogul*, II, X, 83, 1.

[8] *Ibidem*, 3.

[9] *Ibidem*, 4. Cf. 90, 4.

[10] *Ibidem*, 87, 3.

[11] *Ibidem*, 83, 4.

[12] *Ibidem*, 86, 1 – 87, 2; 88, 3; 89, 1; 91, 1.

care aceste relații sunt inacceptabile[13]), relațiile cu prostituatele[14], adulterul[15], practicile sexuale perverse, ca masturbarea, sodomia și orice alte practici în care sămânța nu ajunge acolo unde poate deveni fertilă[16]. Dar tot așa sunt excluse și relațiile conjugale atunci când nu există deloc sau nu sunt reunite toate condițiile cerute pentru fecundare: în cazul sterilității unuia dintre soți – datorată fie unei disfuncții fiziologice, fie bătrâneții –, în timpul menstruației sau atunci când femeia este însărcinată[17]... „Numai celui căsătorit îi este îngăduit să semene, ca plugarului; și numai atunci când sămânța poate fi primită cu folos."[18]

Principala justificare oferită de Clement pentru excluderea relațiilor sterile este aceea că ele sunt contrare deopotrivă naturii, rațiunii și legii lui Dumnezeu[19]. Necesitatea de a se respecta na-

[13] Mai ales faptul că ele sunt contrare firii (*ibidem*, 86, 3, cu referință la Rom. 1, 26-27), pentru că nu respectă dispoziția și funcția naturală a organelor sexuale și nici complementaritatea naturală a sexelor (*ibidem*, 87, 3). Clement evocă, de asemenea, prescripțiile pe care Dumnezeu ni le-a făcut cunoscute prin Moise (Lev. 18, 22).

[14] Cf. *ibidem*, 88, 3; 89, 1.

[15] *Ibidem*, 89, 1; 91, 1-2.

[16] Cf. *ibidem*, 87, 2-3.

[17] *Ibidem*, 88, 3; 92, 1-2; 93, 1-2; 95, 3; 102, 1.

[18] *Ibidem*, 102, 1.

[19] Cf. *ibidem*, 91, 1-2; 95, 3. Aceste noțiuni diferite sunt pentru Clement, după cum erau și pentru stoici, înrudite

tura face obiectul unei insistențe particulare, pentru că relațiile sexuale sunt prin natură rânduite spre procreare[20]. În consecință, „a avea legături sexuale fără scopul de a avea copii înseamnă a batjocori natura"[21].

O altă rațiune, importantă în viziunea sa, pentru care „nu trebuie să risipim sămânța" este că sperma „are în ea însămânțate gândurile (*logismoi*) naturii"[22] și că „este o faptă cu totul necuvenită să faci de rușine în chip nesocotit gândurile cele conforme cu natura, pe căi care sunt împotriva naturii"[23]. Pentru Clement, în spermă există cu adevărat ceva mai mult decât proiectul unei ființe omenești, o potențială ființă omenească[24], și anume: substanța însăși a noii făpturi care se poate naște din ea[25]. Prin procreare, omul participă la actul dumnezeiesc creator[26]; pentru aceasta, a arunca sperma este tot una cu a o batjocori[27].

Plăcerea legată de relațiile sexuale nu poate fi „culeasă" în mod legitim decât dacă prin ele s-a avut în vedere nașterea de fii[28]. „Simpla plăcere, chiar dacă-i simțită în căsnicie, este nelegiuită, nedreaptă și nesocotită."[29] Căutarea plăcerii în situația lipsei de fertilitate vădește „neorânduială" sexuală, care trezește o mulțime de patimi, în domeniul sexualității, iar apoi în toate celelalte[30]. Clement se arată îngrijorat îndeosebi de faptul că, în aceste condiții, omul are de suportat tirania poftei și a gustului pentru plăceri[31]. Dacă, după cum vom vedea, el admite legitimitatea plăcerii legate de relațiile sexuale cultivate în vederea procreării, totuși el consideră că ideal ar fi ca și în această situație omul să evite dorința pătimașă și să facă abstracție de plăcere: „Când e vorba de căsătorie, de mâncare și de celelalte, să nu facem nimic mânați de poftă, ci să voim numai cele ce sunt necesare. Că nu suntem copiii poftei, ci ai voinței. Cel care se căsătorește

între ele, cu atât mai mult cu cât toate se raportează la Logos, în care își află principiul și scopul: El este în același timp Rațiunea supremă, Rațiunea tuturor rațiunilor care definesc esența spirituală a făpturilor, Legea cea mai înaltă și norma care prescrie ordinea și buna folosire de toate lucrurile, și Cel care definește natura în realitatea ei originară, adică fiind conformă Binelui și îndreptată spre Dumnezeu.

[20] Cf. *ibidem*, 86, 3; 87, 3; 90, 3-4; 95, 3.

[21] *Ibidem*, 95, 3.

[22] Această concepție prefigurează în chip minunat genetica modernă.

[23] *Ibidem*, 83, 3.

[24] Cf. *ibidem*, 92, 1.

[25] Cf. *ibidem*, 94, 4.

[26] *Ibidem*, 91, 2.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*, 92, 2.

[30] Cf. *ibidem*, 93, 2-4.

[31] Cf. *ibidem*; *Stromate*, III, 6-7.

ca să aibă copii, acela trebuie să se deprindă a se înfrâna în așa fel, încât nici să nu-și poftească femeia lui; pe ea trebuie s-o iubească fără patimă, făcând copii mânat de o voință sfântă și cumpătată."[32] El îndeamnă la deprinderea înfrânării de la plăceri și deci la folosirea cu cumpătare de căsătorie[33], pentru a putea practica abstinența nu numai atunci când nu există condiții prielnice pentru fecundare, dar și în multe alte situații cu totul necuvenite, dând chiar o listă precisă a lor, vrednică de Levitic[34]. „Întreaga noastră viață, conchide el, se va scurge în chip firesc dacă ne stăpânim de la început poftele."[35]

Vedem cum această concepție, potrivit căreia procreația este singura finalitate a relațiilor sexuale, îl conduce pe Clement, logic, la recomandarea abstinenței în cazurile de infertilitate sau atunci când soții nu mai doresc copii. Această poziție implică, la fel de logic, excluderea recursului la mijloace de contracepție[36].

Totuși argumentele lui Clement Alexandrinul nu sunt toate indiscutabile. Teza potrivit căreia sperma ar conține virtual făptura omenească

[32] *Stromate*, III, 7.

[33] *Ibidem*, 6.

[34] *Pedagogul*, II, X, 96, 2.

[35] *Ibidem*, 96, 1.

[36] În schimb, să remarcăm în treacăt, această concepție poate conduce la legitimarea fecundării *in vitro*.

că este legată de concepția medicinii antice, care ulterior s-a vădit însă a fi eronată[37]. Aflăm la Clement o mărturie despre respectul pentru această substanță care nu poate fi considerată o simplă secreție, lipsită de valoare, care participă la misterul vieții și-i îngăduie omului să contribuie, potrivit proniei dumnezeiești, la continuarea actului creației.

Poziția lui Clement poate părea rigoristă. Dar severitatea lui este mai bine înțeleasă dacă avem în vedere faptul că, în *Pedagogul* său, el combate, în primul rând, moravurile foarte răspândite în lumea în care trăia și care erau incompatibile cu valorile creștine: homosexualitatea, moștenită

[37] Această concepție, ignorând existența ovulului, și deci rolul acestuia, *supraestima* rolul bărbatului în procesul zămislirii, minimalizându-l pe cel al femeii. Astfel, pentru Aristotel, sperma bărbătească dădea forma definitorie pentru natura ființei ce urma să se nască (noțiune analogă „ideii naturii", despre care vorbește Clement), în timp ce organismul femeii oferea materia. Galen, care admitea existența unei „licori seminale" feminine, mai puțin consistentă însă decât cea a bărbatului, nu punea la îndoială principiul potrivit căruia sperma era cea care conține virtual făptura omenească ce urma să se nască, femeia neoferind decât terenul și hrana necesare pentru creșterea ei. Aceste teorii le aflăm expuse în veacul al IV-lea într-unul dintre principalele tratate de antropologie patristică, *Despre natura omului*, al lui Nemesius de Emesa (cap. XXV). Ele vor rămâne în vigoare și în medicina bizantină, întemeiată, în principal, pe medicina lui Galen.



din societatea greco-romană, frecventarea în mod obișnuit – chiar și de către creștini – a prostituatelor, numărul mare de relații adulterine... Pe de altă parte, poziția lui pare de mijloc și chiar moderată față de cea a sectelor extremiste pe care le atacă în *Stromatele* sale. Dintre aceste secte, aproape toate legate de mișcarea gnostică, unele condamnă căsătoria ca fiind incompatibilă cu viața creștină, fie impunându-le membrilor lor celibatul (discipolii lui Basilide și encratiții), fie propunând o abstinență sexuală totală (montaniștii), și chiar separarea soților (cf. *Faptele după Ioan*); altele, dimpotrivă, autorizează desfrâul (discipolii lui Carpocrate și Epifanie, ai lui Prodicos, marcioniții, antitacții). Cu toate că vorbește adesea despre respectul datorat legii, Clement nu este totuși propriu-zis legalist, căci pentru el această lege nu este o regulă externă, ci mai curând o normă imprimată în natură și în rațiune de Logos.

Partizan al unei morale stricte, Clement nu poate fi taxat nici de moralist – înfrânarea la care îndeamnă nu este un scop în sine, după cum mărturisește și această afirmație a lui: „înfrânarea nu-i însoțită de virtute dacă nu se face din dragoste de Dumnezeu.”[38] Pe de altă parte, Clement face distincție între înfrânare și castitate conjugală[39], și aflăm la el o minunată laudă adusă căsătoriei[40], pe care, spre deosebire de unii autori creștini de mai târziu, promotori ai monahismului, nici prin gând nu-i trece s-o denigreze. Pentru el, sexualitatea este și ea menită sfințirii, ca toate celelalte funcții ale vieții omenești: „Este sfântă sămânța celor sfinți. Nouă trebuie să ne fie sfinte nu numai duhul, ci și purtarea, și viața, și trupul.”[41] Iar înfrânarea capătă sens numai în măsura în care este pusă în slujba iubirii lui Dumnezeu: „Noi îmbrățișăm înfrânarea din dragostea de Domnul și din dragostea de binele însuși, sfințind în noi templul Duhului.”[42] Înfrânarea sexuală face parte dintr-un proces ascetic general de înfrânare, care se aplică tuturor formelor de dorință, pentru a le orienta spre Dumnezeu și a le face să devină iubire de Dumnezeu[43].

De asemenea, Clement se arată foarte conștient de faptul că împlinirea poftelor poate duce la tot felul de rătăciri. El înțelege că a face din plăcere scopul relațiilor sexuale duce inevitabil la socotirea semenului drept un instrument al acestei plăceri, deci un obiect. Și alți Părinți subliniază lucrul

[38] *Stromate*, III, 6.

[39] Cf. *Pedagogul*, II, X, 100, 2; *Stromate*, III, 6.

[40] *Stromate*, III, 6.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ibidem*, 7.

[43] *Ibidem*.

acesta. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune categoric: „Cel ce urmărește plăcerea greșește în judecată, socotind ceea ce nu e bine ca bine. Așadar, unul ca acesta face rea întrebuințare [abuzează] de femeie împreunându-se cu ea."[44]

Ideea lui Clement că relațiile sexuale au drept unic scop procrearea este împărtășită de mulți Sfinți Părinți răsăriteni, de dinainte și de după el. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful scrie: „Noi [creștinii] nu ne căsătorim decât cu scopul de a crește copii."[45] Atenagora Atenianul afirmă, în același sens: „Cu femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei creștine, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gândul de a naște copii."[46] El arată că, după cădere, „comunitatea bazată pe relațiile trupești" dintre bărbat și femeie s-a dat „spre a asigura înmulțirea rasei umane"[47]. Origen îl privește ca într-adevăr circumcis pe cel care nu numai că „nu cunoaște altă femeie decât pe cea care-i este soție legiuită", dar „nici chiar de aceasta nu se apropie decât la timpul cuvenit și bine rânduit, și numai pentru ca să aibă copii"[48]. El motivează legătura incestuoasă a fiicelor lui

[44] *Capete despre dragoste*, II, 17.
[45] *Apologia întâi*, XXIX.
[46] *Solie în favoarea creștinilor*, XXXI.
[47] *Ibidem*.
[48] *Omilii la Facere*, III, 6.

Lot cu tatăl lor (Fac. 19, 30-38) prin grija acestora de a asigura perpetuarea neamului omenesc, primejduită prin lipsa nașterii de copii, și nu se ferește să spună că „mai multă curăție aflăm în fapta aceasta a lor decât la multe femei. Să se cerceteze femeile căsătorite și să vadă dacă într-adevăr caută unirea cu bărbatul lor numai pentru a avea copii și dacă încetează de a mai avea legături cu el după ce au rămas însărcinate"[49]. Majoritatea Părinților își îndreptățesc poziția luând drept reper natura, a cărei rânduială arată că scopul relațiilor sexuale este reproducerea. Unii dintre ei se bazează pe concepția metafizică și duhovnicească pe care o au cu privire la originea sexualității. Astfel, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, diferența de sex existentă dintru început la om era o polaritate chemată să-și afle în Dumnezeu unitatea spirituală[50]. Potrivit planului inițial al lui Dumnezeu, omul urma să se reproducă printr-un mod de naștere netrupesc, de natură spirituală[51]. În urma păca-

[49] *Ibidem*, V, 4.
[50] Cf. *Ambigua*, 41, PG 91, 1305BC.
[51] *Ibidem*, 1309A; 42, 1348C; *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri* I, 3. Pentru modalitatea de existență actuală, un asemenea fel de zămislire și de naștere este de neînțeles. Să nu uităm însă faptul că Adam și Eva, pe de o parte, și Hristos, pe de alta, au fost concepuți și născuți potrivit unor modalități nesexuale, în afara legilor biologice care

tului strămoșilor însă au apărut relațiile sexuale, ca un nou mod de naștere, „în chipul dobitoacelor", de care a ajuns să fie legată plăcerea ca mijloc de favorizare a dorinței de împreunare, prin care, de acum înainte, umanitatea supusă stricăciunii și morții avea să se perpetueze[52]. O asemenea concepție aflăm deja la Sfântul Grigorie de Nyssa[53] și o vom regăsi la Sfântul Ioan Damaschin, care sintetizează învățătura patristică de dinaintea sa[54]. Ea face vădită legătura dintre plăcere și procreație, socotită ca scop al legăturilor sexuale. În mod fundamental însă, o asemenea concepție evidențiază faptul că sexualita-

guvernează lumea noastră. De altfel, Sf. Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*, 42) și Sf. Ioan Damaschin (*Dogmatica*, III, 1) stabilesc o paralelă între felul în care a fost creat Adam și cel în care s-a născut Hristos. Sf. Ioan Gură de Aur, mai mult, vorbește despre felul în care au apărut îngerii: „nici unul dintre ei nu există datorită căsătoriei, zămislirii, nașterilor", și conchide: „Dumnezeu ar fi înmulțit cu atât mai mult pe oameni fără să fi fost nevoie de căsătorie, așa cum a făcut și pe cei dintâi oameni, din care se trag toți oamenii" (*Despre feciorie*, 14).

[52] *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 113; I, 3. *Răspunsuri către Talasie*, XXI, PG 90, 312B; 313A; XLIX, PG 90, 475D; LXI, PG 90, 628C; 632B; 633C; 636B; *Ambigua*, 42, PG 01, 1348C.

[53] Cf. *Despre suflet și înviere*, 126; *Despre facerea omului*, 16. PG 44, 185A. A se vedea, de asemenea: Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 54; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 15.

[54] Cf. *Dogmatica*, II, 30; III, 1.

tea în cadrul cuplului este o realitate survenită ulterior, nu înnăscută, ci adăugată, neținând de natura esențială a omului (de *logosul* lui, ca să ne folosim de limbajul Sfântului Maxim), ci de natura sa secundă, căzută; ea nu aparține deci modalității de existență originară a umanității și nici celei din veacul ce va să fie, după învierea de obște, existență pe care de altfel Părinții o văd ca pe o întoarcere la starea paradisiacă. De această concepție se leagă o viziune negativă asupra plăcerii sexuale și, în general, asupra plăcerii sensibile, viziune ce caracterizează ansamblul spiritualității patristice. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, care, în această privință, reia părerile Sfântului Grigorie de Nyssa, plăcerea, ca și durerea ce îi urmează în chip necesar, este o consecință a păcatului strămoșesc, și toate patimile rele se nasc din tendința omului căzut de a căuta plăcerea și de a fugi de durere. Această viziune depreciativă este fără îndoială rău percepută de cei care nu ajung să conceapă plăcerea în afara celei sensibile, fizice. Ea poate fi înțeleasă numai în lumina unui context mai larg, care are în vedere plăcerea de natură spirituală, de o intensitate și de o calitate net superioare, plăcerea sensibilă nefiind decât un sărman substitut al său. Plăcerea sensibilă, prin însușirea ei de a fi în chip imediat seducătoare și accesibilă, este capabilă să înrobească sufletul și

să-l târască spre patimi, făcându-l să uite de bucuria mai înaltă pentru care a fost creat și care culminează în fericirea desăvârșitei uniri cu Dumnezeu. Îndemnul Părinților la înfrânare și abstinență chiar în sânul familiei are acest sens profund: eliberarea dorinței din robia patimilor, din alipirea și atracția către cele sensibile, și convertirea, adică reorientarea ei spre căutarea bunătăților spirituale, dedicarea ei cu totul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă a introduce idealul monastic în viața celor căsătoriți, a-l chema pe fiecare om la a fi „desăvârșit" (cf. Mat. 5, 48), a-l incita să se apropie cât mai mult de starea hărăzită omenirii la sfârșitul veacurilor, când nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita (Mat. 22, 30) și când, ajungând toți una în Hristos, nu vor mai fi bărbat și femeie (Gal. 3, 28).

Dacă această poziție a Părinților despre care am vorbit comportă, implicit, respingerea contracepției și pare să nu aibă în vedere decât înfrânarea în cazul cuplurilor care nu vor să mai aibă copii, trebuie totuși să recunoaștem că nu întâlnim decât rar condamnări explicite și clare ale metodelor de contracepție[55], ceea ce nu se

[55] J. T. Noonan (*op. cit.*, pp. 96-98) crede că se poate vorbi de una dintre primele condamnări evidente ale contracepției la Epifanie al Salaminei (mort în 403). Acesta, într-adevăr, face o violentă critică sectelor gnostice, de

poate explica prin raritatea practicilor anticoncepționale, larg răspândite în mediile păgâne.

2. *La Părinții latini*

Majoritatea Părinților latini dau dovadă de o viziune negativă asupra sexualității. Chiar în cadrul căsătoriei legăturile sexuale nu sunt în ochii lor îndreptățite decât dacă se are în vedere procreația, în toate celelalte cazuri ele fiind dubioase și chiar condamnate.

Astfel, Minucius Felix nu vede alt scop al căsătoriei decât nașterea de copii: „ne legăm cu plăcere în lanțul unei singure căsătorii, și pentru

care a avut prilejul să se apropie în timpul unei șederi în Egipt. Membrii acestor secte, invocând motive dogmatice, căutau să evite orice naștere, dedându-se totuși, în cadrul ceremoniilor lor religioase, unor practici perverse, în care sămânța era folosită în alte scopuri decât cele firești. Epifanie înfierează asemenea acte sexuale, care nu se fac „pentru nașterea de fii, ci pentru împlinirea poftelor desfrânate", în „rituri și ceremonii diavolești" (*Panarion*, XXV-XXVI). Critica lui Epifanie vizează totuși mai curând caracterul pervers al practicilor și justificările greșite care li se aduc decât efectele lor anticoncepționale, și în nici un caz poziția lui nu poate fi socotită ca exprimând în chip fundamental o respingere a metodelor de contracepție în general.

a avea copii ne trebuie o singură femeie; altfel, nu ne căsătorim deloc."[56]

Lactanțiu, educatorul fiului lui Constantin cel Mare, afirmă că „părțile genitale ale trupului, după cum ne arată chiar numele lor, nu ne-au fost date în alt scop decât acela de a da naștere la urmași"[57]. El îi atacă pe cei care „schimbă lucrarea dumnezeiască și minunată a lui Dumnezeu, plănuită și împlinită potrivit unei rațiuni de nepătruns, în vederea perpetuării neamului omenesc [...], în faptele de rușine ale desfrânării, nevoind altceva de la un act atât de sfânt decât o desfătare cu totul vană și stearpă"[58].

Sfântul Ieronim pare să socotească dragostea dintre soți drept patimă atunci când spune că „desfrânat este și cel care-și iubește pătimaș soția"[59]. Împreunarea bărbatului cu femeia, chiar în cadrul căsătoriei, este privită de el ca întinată de poftă dacă nu se face în vederea nașterii de fii[60]. Traducând în latină Cartea lui Tobit, el interpretează pasajul în care Tobie spune: *„nu plăcerea o caut luând pe sora mea, ci o fac cu inimă curată"* (Tobit 8, 7) în sensul că unirea lui cu Sarra se face numai cu scopul de a avea urmași.

[56] *Octavius*, XXXI, 5.
[57] *Așezămintele dumnezeiești*, VI, 23.
[58] *Despre lucrarea lui Dumnezeu*, XIII.
[59] Citat la J. T. Noonan, *op. cit.*, p. 80.
[60] *Comentariu la Galateni*, 5. PL 26, 443.

Sfântul Ambrozie al Milanului vede și el în procreație unicul scop al legăturilor sexuale, de vreme ce socotește ca perverse raporturile sterile ale persoanelor înaintate în vârstă[61].

Fericitul Augustin spune că „cea dintâi rațiune, firească și legitimă a căsătoriei este nașterea de fii"[62] și că „o unire conjugală înțeleaptă" se face „pentru a dărui viață"[63]. El vede în procreație singura finalitate a actului sexual și chiar scopul principal al căsătoriei[64]: „căsătoria unește bărbatul cu femeia în vederea nașterii de fii."[65] „Pentru noi, scrie el, legea naturală [adică voința lui Dumnezeu, creatorul tuturor făpturilor], primind îndemnul de a păstra rânduiala firească nu pentru a sluji desfrâului, ci pentru a veghea la conservarea speciei, îngăduie ca plăcerea cărnii muritoare să iasă de sub stăpânirea rațiunii în vremea împreunării, doar pentru ca astfel să se dea naștere la urmași."[66] Augustin înfierează deci relațiile sexuale care

[61] Cf. A. Mc Laren, *op. cit.*, p. 127.
[62] *Despre căsătoriile adulterine (De conjugiis adulterinis)*, II, 12.
[63] *Confessiones*, IV, 2.
[64] *Despre folosul căsătoriei (De bono conjugali)*, 5, 6, 11, 15, 19, 22, 32.
[65] *Despre moravurile maniheilor (De moribus Manichaeorum)*, XVIII, 65.
[66] *Contra lui Faust maniheul (Contra Faustum manicheum)*, XXII, 30.

nu se fac „cu nădejdea de a da viață", ci de dragul plăcerii[67]. Atunci când nu există voința de a avea urmași este batjocorit însuși sensul căsătoriei[68]. Augustin chiar se întreabă: „Dacă femeia nu i-a fost dată bărbatului ca tovarășă pentru a naște fii, atunci la ce altceva i-ar putea fi de folos ?"[69] Este silit să admită că Sfântul Pavel „tolerează, cu îngăduință, faptul că soții se pot uni și în lipsa dorinței de a avea urmași", dar el crede totuși că „asemenea uniri sunt rele" și că numai căsătoria „îi împiedică [pe unii ca aceștia] să devină adulteri și desfrânați"[70]. Augustin condamnă în orice caz căsătoria, chiar trainică și fidelă, în care bărbatul și femeia „nu vor copii, ci doar să-și împlinească poftele" și „se feresc de nașteri, refuzând să aibă copii"[71]. Dacă, strict vorbind, numai desfrânarea și adulterul sunt păcate grave, totuși „împlinirea datoriei conjugale în lipsa dorinței de a avea urmași" – acceptabilă în măsura în care ea împiedică să se comită asemenea greșeli și păstrează fidelitatea soților, a cărei valoare este mai mare decât cea a înfrânării – este

[67] *Despre folosul căsătoriei*, 5; *Despre moravurile maniheilor*, XVIII, 65.

[68] *Despre folosul căsătoriei*, 19.

[69] *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 22.

[70] *Despre folosul căsătoriei*, 6.

[71] *Ibidem*, 5.

și ea un păcat, însă „unul ușor"[72]. Această poziție – împărtășită de cei mai mulți dintre Părinții latini citați mai înainte – este fără nici o îndoială legată de o concepție negativă despre legăturile sexuale, potrivit căreia acestea sunt strâns legate de însăși natura păcatului strămoșesc, pe de o parte, și de transmiterea lui, pe de alta[73]. Cuvintele Psalmului 50, 6, *„Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea"*, sunt desigur des invocate în sprijinul acestei reprezentări negative a legăturilor sexuale, chiar în cadrul căsătoriei[74].

Această viziune asupra lucrurilor se regăsește la Cezar de Arles, care reia concepția generală a Fericitului Augustin, adăugându-i accente și mai aspre. Pentru el, singura finalitate legală a împreunării în cadrul căsătoriei este procreația. „Bunul creștin nu-și cunoaște soția decât cu scopul de avea copii, căci a primit soție nu pentru a-și împlini poftele, ci pentru a naște fii. De

[72] *Ibidem*, 6. Cf. 9, 11, 12. Cf. *Predici*, IX, 11. PL 38, 88; *Enchiridion*, LXXVIII, 21. PL 40, 269.

[73] Cf. *Despre căsătorie și concupiscență (De nuptiis et concupiscentia)*, I, 1; 12.

[74] A se vedea, de pildă, Sf. Ambrozie al Milanului, *Apologia profetului David*, I, 11, 56; iar dintre Părinții răsăriteni: Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, 15. PG 68, 1008; *Tâlcuire la Psalmul 50*, PG 69, 309; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, I, 3.

altfel, contractele de căsătorie stipulează: «pentru a naște copii».”[75] A te abate de la acest scop înseamnă a comite un păcat: „A te apropia de soție fără dorința de a avea copii este păcat.”[76] „Este păcat, de vreme ce prorocul, căindu-se, strigă: *întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea.*”[77] „Tu spui: Este păcat, într-adevăr, dar e unul foarte mic. Nici eu nu zic că este un păcat de moarte; dar dacă te dedai deseori acestor fapte și dacă nu le răscumperi prin posturi și milostenie, sufletul îți va fi întinat cu totul. Nu fi fără de grijă față de păcatele tale socotindu-le mici, ci teme-te că sunt atât de multe. Cu adevărat, picăturile de ploaie sunt și ele mici, dar fac râurile să se reverse, rup zăgazele și smulg copacii din rădăcină.”[78] Cezar de Arles se împotrivește nu numai oricărei relații sexuale menite să rămână sterilă, ci chiar și repetării ei, inutilă și chiar dăunătoare pentru fertilitate: „Cei care nu vor să se înfrâneze, dacă vor continua să lucreze și să însămânțeze adesea pământul care a primit deja sământa, se va vedea de ce recolte vor avea parte; căci, după cum bine știți, nici un pământ însămânțat de

[75] *Predici*, XLIV, 3.

[76] *Ibidem*, XLII, 4. Cf. *ibidem*: „Cei care se apropie de femeia lor fără dorința de a avea copii [...] nu sunt fără păcat.”

[77] *Predici*, XLIV, 6.

[78] *Ibidem*, XLIV, 5.

mai multe ori de-a lungul unui an nu poate da o recoltă normală. Și de ce am face cu trupul nostru ceea ce nu voim să se petreacă în țarină ?”[79]

Papa Grigorie cel Mare reia ideea că legăturile sexuale în căsătorie au drept țel procreația și cheamă la pocăință pe cei care n-au respectat noblețea căsătoriei, folosindu-se de căsătorie în alt scop: „Soții trebuie sfătuiți să-și amintească întotdeauna că scopul unirii lor e numai nașterea de fii. Dacă se folosesc de drepturile conjugale peste măsură, transformă actul înmulțirii în mijloc de plăcere trupească și fără să depășească propriu-zis granițele căsătoriei, totuși, chiar în cadrul ei, ajung să încalce drepturile căsătoriei[80]. Se cuvine deci să șteargă prin multe rugăciuni întinarea demnității căsătoriei prin plăcerile trupești.”[81] Pentru el, plăcerea sexuală „nu poate rămâne neîntinată de păcat, căci nu din adulter, nici din desfrânare, ci dintr-o căsătorie legiuită s-a născut cel care spune totuși: *întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea*”[82].

[79] *Ibidem*, XLIV, 3.

[80] Să observăm în acest text apariția unui limbaj juridic, care va marca din ce în ce mai mult gândirea latină, noțiunile de drept, lege, licit etc. rămânând până în zilele noastre o dominantă a modului de exprimare al magisteriului roman, revelatoare pentru felul său de a înțelege etica.

[81] *Cartea regulei pastorale*, III, 27.

[82] *Scrisori*, XI, 64. PL 77, 1196-1197.

3. Concluzii

Ne putem întreba dacă această concepție despre procreație, ca finalitate esențială și chiar unică a relațiilor sexuale, pe care o au și Părinții răsăriteni, precum Clement Alexandrinul sau Origen, nu este, pe de o parte, exagerată, ca reacție la curentele gnostice care excludeau procreația[83], și, pe de altă parte, dacă nu este puternic influențată de gândirea stoicilor, la care Părinții citați se referă adeseori. Astfel, J. Noonan scrie: „Suspiciunea cu care stoicii priveau iubirea și legăturile afective excludea afirmarea iubirii ca scop al relațiilor sexuale. Norma supremă pentru ei nu era iubirea, ci natura. Dacă ne întrebăm de unde și-au extras Părinții creștini concepțiile lor despre relațiile conjugale – concepții care n-au un temei biblic explicit –, putem răspunde că, în principal, de la stoici. În cazul unui învățat atât de original și important cum este Clement Alexandrinul, filiația directă este evidentă; scrierea lui despre scopul căsătoriei este o parafrază a operelor lui Musonius. În secolul al II-lea, ceea ce spune Origen despre relațiile sexuale cu o femeie însărcinată vine limpede din Seneca. În secolul al III-lea, remarcile lui

[83] Cf. J. T. Noonan, *op. cit.*, p. 56 ș.u.

Lactanțiu despre scopul evident al organelor sexuale sunt un ecou al spuselor lui Occellus Lucanus. În secolul al IV-lea, majoritatea afirmațiilor austere ale lui Ieronim își au originea tot în Seneca."[84]

O astfel de concepție exclude, de asemenea, aprioric și în mod logic, folosirea sexualității, chiar în cadrul căsătoriei, atunci când nu există condiții pentru procreare – mai ales în timpul ciclului[85], al sarcinii[86], după menopauză[87] –, și cu atât mai mult orice formă de contracepție.

Această excludere a contracepției este cel mai adesea implicită sau exprimată indirect, prin recomandarea abstinenței ca singura alternativă la procreație. Este singura soluție pentru cel care este prea sărac spre a-și întemeia o familie, spune Lactanțiu[88]. Același lucru îl afirmă și Cezar de Arles: „Nu mai voiești să ai copii de-acum

[84] *Op. cit.*, p. 48.

[85] Cf. Lv. 18, 19; 20, 18; Iez. 18, 6. Filon Alexandrinul, *De specialibus legibus*, III, 32. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 92, 1. Sf. Ieronim, *Comentariu la Iezechiel*, VI, 18.

[86] Cf. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXIII, 2; Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 92, 2-93, 2. Origen, *Omilii la Facere*, V, 4. *Învățătură a celor doisprezece apostoli*, VI, 28. Ambrozie al Milanului, *Tâlcuire la Luca*, I, 43-45. Fer. Augustin, *Despre folosul căsătoriei*, 6.

[87] Cf. Ambrozie al Milanului, *Tâlcuire la Luca, I, 43-45.*

[88] *Așezămintele dumnezeiești*, VI, XX, 25.

înainte? Fă un pact evlavios cu soțul tău; virtutea sfielii să pună capăt naşterilor; castitatea să-ți fie pricina nerodirii, după cum se cuvine unei femei cu adevărat credincioase."[89]

Respingerea contracepției este totuși exprimată și în chip limpede de unii Părinți sau de unele scrieri creștine din primele veacuri.

Prima referire cu totul clară la contracepție a unui autor creștin o aflăm în *Elenchos* sau *Combatere a tuturor ereziilor*, scrisă între 220 și 230. Autorul îl atacă pe papa Calist, care autorizase „concubinajul" între femeile libere și sclavii lor. Rezultatul acestei inovații a fost, potrivit autorului, faptul că „din pricina strămoșilor lor nobili și a marilor bogății, aceste femei, care se pretind credincioase, nedorind să aibă fii de la bărbați sclavi sau de rând, se folosesc de leacuri care să le facă sterpe, sau se leagă strâns, pentru a da afară fătul care a fost deja zămislit"[90].

Fericitul Augustin se împotrivește și el pe față mijloacelor contraceptive. Critica lui trebuie și poate fi înțeleasă în cadrul luptei sale contra maniheismului, sectă al cărei membru a fost între optsprezece și douăzeci și nouă de ani. Maniheii reluaseră în secolele al III-lea și al IV-lea atacurile împotriva procreației, lansate în se-

[89] *Predici*, LII, 4. Cf. I, 12.
[90] *Elenchos* IX, XII, 25.

colele I și al II-lea de gnostici, respingând nașterea de copii ca fiind un lucru rău, care face din suflet prizonierul trupului, dar neexcluzând relațiile sexuale și deci recomandând contracepția[91]. Îl vedem astfel pe Fericitul Augustin opunându-se acestei defăimări a procreației și criticându-i pentru cele două metode de contracepție la care maniheii apelau de obicei[92] – abținerea de la relații sexuale în timpul zilelor care urmau ciclului (socotite în acea vreme ca cele mai fertile[93]) și *coitus interruptus*[94]. De vreme ce finalitatea esențială a căsătoriei este procreația, „acolo unde maternitatea este împiedicată, nu se poate vorbi de căsătorie"[95]. El le spune astfel maniheilor: „Voi îi faceți pe adepții voștri adulteri față de femeile lor atunci când se feresc ca soția lor să conceapă [...]. Atunci când voi răpiți căsătoriei ceea ce îi este propriu [...], bărbații nu

[91] Cf. J. T. Noonan, *op. cit.*, pp. 107-119.
[92] *Ibidem*, pp. 119-126.
[93] *Despre moravurile maniheilor*, XVIII, 65. După cum remarcă J. T. Noonan, în *op. cit.*, p. 120, este interesant că prima luare de poziție împotriva contracepției de către cel mai influent teolog al Occidentului este îndreptată contra singurei modalități de a evita procreația acceptată de teologii catolici ai secolului al XX-lea, ca fiind conformă legii naturale pentru că se întemeia pe respectarea ciclului.
[94] *Contra lui Faust maniheul*, XXII, 30.
[95] *Despre moravurile maniheilor*, XVIII, 65.

sunt altceva decât niște desfrânați acoperiți de rușine, iar soțiile lor, niște prostituate."[96]

Cezar de Arles, inspirându-se atât din Sfântul Ieronim, cât și din Fericitul Augustin, condamnă fără drept de apel contracepția. Într-o scrisoare adresată altor episcopi și preoților din eparhia sa, el scrie: „Cine n-ar vrea să le învețe pe femei că trebuie să se ferească de leacurile care le împiedică să mai aibă copii, împotrivindu-se astfel naturii lor, pe care Dumnezeu a creat-o rodnică? O asemenea femeie va fi socotită ucigașă de tot atâtea ori de câte ori putea să nască și să aducă o ființă omenească pe lume; iar dacă nu se supune unei penitențe pe măsura crimei, va fi osândită la moarte veșnică, în iad."[97] Aceeași condamnare, mai concis exprimată, o aflã într-o altă predică: „Săvârșesc un mare păcat cele care constrâng în ele natura pe care Dumnezeu a voit-o roditoare, bând licori drăcești care să le împiedice să aibă copii. Unele ca acesta să știe bine că au săvârșit tot atâtea ucideri câți copii ar fi putut să aibă și nu i-au avut."[98]

Câteva decenii mai târziu, Sfântul Martin de Braga, cititor fervent al lui Augustin și Cezar de

[96] *Contra lui Faust maniheul*, XV, 17.

[97] *Epistolă – Predici*, I, 12. A se vedea, de asemenea, *Predici*, XLIV, 2.

[98] *Predici*, LI, 4.

Arles, în fața pericolului pe care-l reprezentau maniheii, care respingeau procreația și recomandau contracepția, condamnă această din urmă opțiune nu numai în cadrul relațiilor adulterine, dar și în căsătorie și, pentru a conferi mai multă autoritate spuselor sale, prezintă condamnarea și canonul de zece ani la care se expun cei care recurg la o asemenea practică și complicii lor, ca fiind date printr-un canon al unui sinod răsăritean. În realitate, în primele secole, nici un sinod, fie apusean, fie răsăritean, n-a stabilit vreo legislație referitoare la contracepție[99].

Am putea fi tentați să relativizăm respingerea explicită a practicilor anticoncepționale de către Părinții pe care i-am citat, remarcând faptul că, în majoritatea cazurilor, această respingere este asociată cu respingerea unui context care, el însuși, este în mod sigur inacceptabil.

Critica multor Părinți, așa cum am văzut, se îndreaptă împotriva învățăturii greșite și a practicilor aberante ale unor secte gnostice sau manihee, care respingeau aprioric nașterea de copii.

Părinții se manifestă, de asemenea, împotriva metodelor anticoncepționale incompatibile cu credința creștină, precum invocarea divinităților

[99] Cf. J. T. Noonan, *op. cit.*, pp. 147-150.

altor religii sau a demonilor, consultarea vrăjitoarelor, folosirea formulelor și a licorilor „magice" sau purtarea de amulete. Astfel, Fericitul Augustin scrie: „Cu adevărat păcătoşi sunt cei care, de dragul plăcerii, se împotrivesc zămislirii, prin rugăciuni nelegiuite sau prin fapte cu totul drăceşti."[100] Cezar de Arles învaţă că „femeile nu trebuie să ia leacuri drăceşti care să le facă sterpe"[101]. Şi s-a pus întrebarea dacă nu cumva *pharmakeia* (folosirea de poţiuni „magice"), pe care o înfierează Sfântul Pavel (Gal. 5, 20) şi Apocalipsa (9, 21; cf. 22, 15), nu include şi substanţele anticoncepţionale[102]. Nu este mai puţin adevărat faptul că majoritatea substanţelor anticoncepţionale, la fel ca şi cele mai multe leacuri, erau, în Antichitate, legate de practici magice[103].

Respingerea contracepţiei se explică, în sfârşit, în multe cazuri prin faptul că era practicată sistematic de prostituate sau de concubine şi, în general, în cadrul relaţiilor extraconjugale[104]. Astfel, în *Elenchos* se condamnă recurgerea la contracepţie în cazul unei relaţii extraconjugale. Sfântul Ieronim condamnă mijloacele anticoncepţionale folosite de desfrânaţi[105]. Părinţii aproape că nu se pronunţă asupra folosirii de anticoncepţionale în cadrul căsătoriei. Dar, după cum am văzut, aceasta pare implicit respinsă de majoritatea lor prin legătura pe care ei o stabilesc între sexualitate şi procreaţie.

Trebuie să adăugăm la toate acestea un argument foarte puternic dat de cei mai rigorişti dintre Părinţii latini: asimilarea contracepţiei (care adesea poate fi cu greu distinsă de avort[106]) cu omuciderea. Astfel, Sfântul Ieronim înfierează femeile care „îşi varsă pe gât stârpiciune şi omoară o fiinţă mai înainte de a se naşte"[107]. Părinţii nu văd prea mari deosebiri între contracepţie şi avort, de vreme ce amândouă împiedică venirea pe lume a unui copil. Dacă avortul este considerat în mod clar omucidere, contracepţia este privită ca o omucidere anticipată. Tertulian scrie: „A împiedica naşterea este o omucidere anticipată. [...] Om este şi cel zămislit care urmează să

[100] *Despre căsătorie şi concupiscenţă.*

[101] *Predici*, XLIV, 2.

[102] Cf. J. T. Noonan, *op. cit.*, pp. 44-45.

[103] Cf. *ibidem*, p. 104.

[104] Cf. A. Mc Laren, *Histoire de la contraception*, Paris, 1996, p. 96.

[105] A se vedea, de asemenea, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XXIV, 4. Quodvultdeus, *Despre făgăduinţele şi profeţiile dumnezeieşti*, II, XV, 28. Isidor Pelusiotul, *Epistole*, IV, 129.

[106] Mai ales pentru că, în Antichitate, poţiunile anticoncepţionale şi poţiunile abortive erau adeseori unele şi aceleaşi.

[107] *Epistole*, XXII, 13.

crească, după cum fructul este fruct încă din sămânță."[108] Cezar de Arles ajunge să scrie chiar, inspirându-se din epistola Sfântului Ieronim către Eustochia: „Femeia care va lua leacuri care s-o împiedice să zămislească să afle că este vinovată de tot atâtea omoruri câți copii ar fi putut să aibă."[109] Această poziție este atât de excesivă, încât ne putem întreba dacă nu cumva era menită mai ales ca să le descurajeze pe cele care s-ar fi gândit să procedeze astfel.

Poziții compatibile cu practicile anticoncepționale

Paralel cu acest curent de gândire rigoristă, unii Părinți răsăriteni, ținând seama de slăbiciunea omenească, adoptă o concepție mai flexibilă și mai tolerantă și, fără a abdica de la principiile majore pe care le-am expus mai sus, le nuanțează și le temperează în lumina unor considerații mai practice.

[108] *Apologeticul*, IX, 8. Se poate însă ca Tertulian, contrar a ceea ce gândește J. T. Noonan (*op. cit.*, p. 91), să fi avut în vedere aici nu contracepția, ci avortul, lucru care ar fi mai aproape de afirmațiile pe care le face în alte locuri cu privire la avort (a se vedea capitolul consacrat acestei teme).

[109] *Predici*, XLIV, 2. Cf. *ibidem*, I, 12; LI, 4.

La majoritatea Părinților din veacul al IV-lea îndeosebi, datoria de a procrea nu mai apare ca o grijă majoră, ca o exigență absolută. Așa cum am arătat în capitolul precedent, îndemnul: *„Creșteți și vă înmulțiți"* (Fac. 1, 28), este fără nici o dificultate interpretat în sens alegoric, ca o chemare la creștere spirituală și la înmulțirea virtuților. Acești Părinți socotesc că procreația nu mai era tot atât de necesară ca la începuturile omenirii. Celui care-i aduce ca argument îndemnul biblic: „Creșteți și vă înmulțiți", Sfântul Vasile cel Mare îi spune: „este vrednic de râs, pentru că nu poate face deosebire între vremurile la care se referă legiuirile."[110] El tâlcuiește porunca din *Facere* 1, 28 în sensul datoriei omului de a crește de la starea de copilărie la cea a maturității intelectuale, morale și spirituale. Animalelor, spune el, li s-a dat porunca înmulțirii fizice; în ceea ce-l privește pe om, creșterea se referă la rațiunea sa, iar înmulțirea, la faptele cele bune[111]. Eusebiu de Cezareea își pune foarte firesc întrebarea pentru ce creștinii, spre deosebire de iudei, nu pun atâta preț pe căsătorie și pe nașterea de prunci și dă trei răspunsuri:

[110] *Epistola 160*, 4.

[111] *Omilii* I, 17-18. PG 30, 25-28; II, 2. PG 30, 44.

1) iudeii sunt preocupați de începutul timpului, creștinii, de sfârșitul lui; căci, după cum spune Apostolul Pavel, „timpul s-a scurtat", și este cu totul deșartă preocuparea de cele ce au să se întâmple; 2) drepții din poporul ales erau puțini și trebuiau să aibă urmași pentru a transmite din neam în neam cele ce le fuseseră revelate; dar în vremurile noastre, când mulțime nenumărată de oameni este în așteptarea Evangheliei și când cei care propovăduiesc creștinismul au fii într-un chip dumnezeiesc și netrupesc, nu mai este de trebuință pentru învățătorii și predicatorii Cuvântului să aibă urmași după trup; 3) dedicându-se faptelor de virtute și cultului închinat lui Dumnezeu, creștinii n-au timp să-și întemeieze o familie[112]. Mulți Părinți au sentimentul că se află într-o lume deja plină[113], aproape suprapopulată[114], al cărei sfârșit este iminent[115]. Ei

---

[112] *Demonstratio evangelica*, I, 9. PG 22, 77-81.

[113] A se vedea, de pildă, Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 54-55; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 19.

[114] A se vedea Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 55: „...toate laturile lumii au fost acoperite de propriile roade, iar pământul, însămânțat de o mulțime atât de mare de oameni încât nici nu mai era loc pentru urmașii lor..."

[115] Cf. E. Patlagean, *Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine*, în „Annales ESC", 24, 1969, pp. 1356-1357. Th. Camelot, *Les traités De virginitate au IV-e siècle*, în „Mystique et continence. Etudes carmélitaines", 13, 1952, p. 279.

nu mai îndeamnă la procreație[116], ci, dimpotrivă, la feciorie, care anticipează starea din Împărăția cerească, a cărei venire nu putea să întârzie multă vreme; de aici, mulțimea de tratate despre feciorie[117], dintre care cele mai cunoscute sunt cel al Sfântului Atanasie cel Mare, al Sfântului Grigorie de Nyssa, al lui Vasile al Ancirei și al Sfântului Ioan Gură de Aur; tot de aici, marele avânt al monahismului, ceea ce dădea impresia că se deșertau cetățile și se popula pustia[118]. Putem spune că în această epocă exista un real dezinteres al creștinilor față de înmulțirea oamenilor[119], grija majoră a Părinților fiind creșterea calitativă, duhovnicească, a omenirii, iar nu cea cantitativă.

În consecință, procreația nu mai apare ca unica justificare a căsătoriei, nici ca principala ei ra-

---

[116] După cum constată E. Patlagean, „lauda familiei cu mulți copii nu se întâlnește ca atare în predica Părinților [...]. Dimpotrivă, procrearea este îngrădită și redusă la minim" (*op. cit.*, p. 1366). Numărul de doi copii pare să fi fost considerat drept optim (*ibidem*, p. 1358), după cum vedem în multe dintre cazurile citate mai jos, la nota 147. Este semnificativ faptul că primul împărat creștin, Constantin, a revocat legile date de Augustus în vederea penalizării celor care nu aveau copii.

[117] Cf. Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 273-292.

[118] A se vedea D. J. Chitty, *Et le désert devient une cité*, Bégrolles-en-Mauges, 1980.

[119] J. T. Noonan, *op. cit.*, pp. 83-84.

țiune de a fi. Insistența cu care mulți Părinți au vorbit despre procreație ca singurul scop al căsătoriei se pare că a fost determinată de dorința de a contracara, după cum am văzut, curentele gnostice sau manihee, care eliminau acest scop, dar și moravurile păgâne în care sexualitatea era folosită în mod pervers și mai ales în afara căsniciei, căutându-se exclusiv plăcerea.

Eliberați de aceste imperative, unii Părinți adoptă deci o poziție sensibil diferită, recunoscând căsătoriei și alte scopuri decât procreația.

Această poziție își află, în mod paradoxal, un sprijin puternic în învățătura Sfântului Pavel prezentată în *Epistola întâi către Corinteni*: „*bine este pentru om să nu se atingă de femeie. Dar, din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său. Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea, nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia. Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială, pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea și iarăși să fiți împreună, ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrânării voastre. Și aceasta o spun după îngăduință, nu după poruncă. Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel. Celor care sunt*

necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă" (I Cor. 7, 1-9).

Potrivit acestei învățături, celibatul consacrat (al fecioriei și al monahismului) apare ca ideal. În ceea ce privește căsătoria, ea este considerată ca un mod de viață menit celor care nu-și pot asuma acest ideal din pricina slăbiciunii sau, mai precis, din pricina lipsei de stăpânire din punct de vedere sexual, a neputinței lor de a se înfrâna deplin (de a fi abstinenți) și ca mijloc de a se feri de desfrânare (*porneia*), termen care desemnează ansamblul patimilor legate de sexualitate. Căsătoria apare deci ca o stare inferioară, dar nu lipsită de valoare, de vreme ce este privită ca o harismă personală, egală cu a celibatului („*fiecare are de la Dumnezeu darul lui*"). Putem remarca faptul că nici o clipă procreația nu este prezentată ca scop al căsătoriei. Singurul scop explicit prezentat este evitarea patimilor de natură sexuală și a celor legate de ele (adulterul, frecventarea prostituatelor, relațiile homosexuale...): „*din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său.*" Sfântul Pavel consideră că abstinența soților este îndreptățită provizoriu („*pentru un timp*"), în vederea împlinirii unor îndatoriri duhovnicești bi-

ne determinate. Perspectiva unei abstinențe sexuale nu numai definitive, ci pur și simplu mai prelungite, în cadrul căsătoriei, este exclusă de Sfântul Pavel (*„Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială, pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea și iarăși să fiți împreună, ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrânării voastre"*). Să notăm, de asemenea, că pentru el abstinența, fie chiar și pentru un timp scurt, trebuie hotărâtă de ambii soți de comun acord: *„cu bună învoială"*, iar nu de unul singur (*„femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea, nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia"*), nemanifestându-se ca un act de dominare a unuia de către celălalt, ci ca un dar reciproc.

Sfântul Ioan Gură de Aur explică și amplifică învățătura Sfântului Pavel în această privință. Poziția lui, expusă în multe pasaje din scrierile sale, merită să fie examinată în amănunțime, pentru că ea este reprezentativă pentru un curent patristic suplu și tolerant, cu totul opus rigorismului curentului prezentat anterior.

Sfântul Ioan Gură de Aur recunoaște desigur faptul că scopul căsătoriei a fost procreația[120], dar crede că acest scop, cândva principal – adică la începuturile omenirii și în vremea Vechiului

[120] Cf. *Omilii despre căsătorie*, I, 3; *Despre feciorie*, 19.

Testament[121] –, a devenit, în lumina Noului Testament, unul secundar. El invocă în această privință mai multe argumente. Cel dintâi este următorul: căsătoria a fost instituită pentru a se putea perpetua neamul omenesc, devenit muritor în urma păcatului strămoșesc[122]. Or, astăzi, spune Sfântul Părinte, acest scop nu mai este primordial, pentru că: 1) pământul, altădată nelocuit și gol, s-a umplut de mulțime de oameni[123]; 2) prin iconomia mântuitoare a lui Hristos, oamenilor le-a fost dată nădejdea învierii, nemaicăutând de acum înainte să-și veșnicească neamul prin urmași[124]; 3) acum există și alt soi de fii, pentru care nu este nevoie de mijlocirea căsătoriei, și anume fiii duhovnicești[125]. Un alt motiv pentru care căsătoria nu mai poate fi privită ca având drept unic scop procreația este existența cuplurilor sterile, care totuși s-au folosit în chip legiuit de căsătorie[126]. În sfârșit,

[121] Cf. *Despre feciorie*, 15, 16, 19.

[122] Cf. *ibidem*, 13-14.

[123] Cf. *Omilii despre căsătorie*, I, 3; *Despre feciorie*, 19.

[124] *Omilii despre căsătorie*, I, 3.

[125] Cf. *Omilii despre căsătorie*, I, 3: „Dacă voiești să ai copii, află că există un bine mai înalt, mai vrednic de dorit, și nu ține decât de tine să te faci născător al lui și să-l zămislești, acum de când știm că există rodnicie duhovnicească și naștere de sus."

[126] Cf. *Omilii despre căsătorie*, I, 3; *Despre feciorie*, 15.

pentru Sfântul Ioan Gură de Aur este limpede că „nu puterea căsătoriei menține neamul omenesc, ci cuvântul Domnului spus la început: «*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*» (Fac. 1, 28)"[127]. Sistemul poligam al Vechiului Testament răspundea perfect acestei porunci, în vreme ce căsătoria în sens strict (monogamă) nu exista, ea apărând o dată cu Noul Testament, atunci când pământul era deja plin de oameni.

Sfântul Ioan Gură de Aur, care se arată cu totul fidel învățăturii pauline, subliniază faptul că scopul căsătoriei este acela de a fi un remediu împotriva desfrânării[128] și de a permite celor care nu pot să se înfrâneze deplin, adoptând condiția, mai înaltă, a celibatului consacrat, să rămână totuși în curăție[129]. „Sunt două pricini pentru care a fost dată căsătoria: ca să ne ferească de desfrânare și ca să devenim părinți; dar dintre ele, cel mai mare este cel dintâi."[130] După ce ne prezintă multe argumente de felul celor arătate mai sus, care reduc mult importanța celui de-al doilea motiv al căsătoriei – procreația –, Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge să spună: „Căsătoria nu are alt scop decât să fie o piedică pentru desfrânare, și din pricina acestui rău a fost ea dată ca leac."[131] El reia ideea într-o altă omilie a sa: „La ce folosește căsătoria și pentru care motiv a lăsat-o Dumnezeu? Ascultă ce spune Pavel: «*Din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa*» (I Cor. 7, 2). [...] Pentru ce? Ca să ne ferim de desfrânare, ca să stingă aprinderea poftei, ca să trăim în curăție și să bineplăcem lui Dumnezeu mulțumindu-ne cu femeia noastră. Iată ce ne dăruiește căsătoria, iată ce roade aduce, iată care este folosul ei. [...] *Singurul* motiv pentru care se cuvine să ne îndreptăm spre căsătorie este fuga de păcat, ferirea de desfrânare; și acesta trebuie să fie scopul ei, să ne țină în curăție."[132] „Într-adevăr, căsătoria a fost lăsată de Dumnezeu pentru nașterea de copii. Dar a fost lăsată și pentru o altă pricină, cu mult mai mare, anume ca să stingă aprinderile firii noastre. Martor îmi este Pavel, care spune: «*Din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa*». Prin urmare, căsătoria n-a fost lăsată pentru nașterea de copii. Pavel poruncește credincioșilor să se căsătorească, dar nu cu scopul principal de a da naștere la mulți copii. Atunci pentru ce? «*Ca să nu vă ispitească satana*», răspunde Pavel. Mai departe, Pavel nu le spune credincioșilor: Dacă doresc să aibă copii, să se căsătorească! Dar ce le spune? Le spune: «*Dacă nu se pot*

[127] *Omilii despre căsătorie*, I, 3. Aceeași afirmație o aflăm în *Despre feciorie*, 15.

[128] *Omilii despre căsătorie*, I, 2; *Despre feciorie*, 34.

[129] Cf. *Despre feciorie*, 15.

[130] *Omilii despre căsătorie*, I, 3.

[131] *Ibidem*.

[132] *Omilii despre căsătorie*, III, 5.

înfrâna, să se căsătorească!» La început, după cum am spus mai sus, căsătoria avea aceste două pricini: nașterea de copii și potolirea poftelor. În urmă însă, după ce s-a umplut de oameni pământul, marea și toată lumea, căsătoria nu mai are decât o pricină pentru a exista: îndepărtarea desfrâului și a desfrânării. Căsătoria este de mare folos pentru cei care [...] nu-și pot stăpâni trupul [...] Pentru aceștia deci căsătoria este de mare folos, căci îi scapă de necurăție [...] și le dă putința să trăiască în sfințenie și castitate."[133] Acest principiu, Sfântul Ioan Gură de Aur îl repetă de nenumărate ori: „Bună este căsătoria pentru că-l face pe om să păzească curăția și nu-l lasă să cadă în desfrânare și să moară"[134]; Apostolul, spune el, „îngăduie căsătoria, «ca să nu cazi în prăpastia desfrânării»"[135]; „când e vorba despre feciorie, Pavel spune doar: «*Bine este omului să nu se atingă de femeie*», dar cu privire la căsătorie dă sfaturi și porunci. Adaugă și pricina pentru care recomandă căsătoria: «*Din cauza desfrânării*». Prin aceste cuvinte pare el a îndreptăți căsătoria"[136]; „când îngăduie căsătoria, nu o face niciodată nemotivat: o îngăduie din pricina desfrânării, din pricina ispitelor sa-

[133] *Despre feciorie*, 19.
[134] *Ibidem*, 25.
[135] *Ibidem*, 26.
[136] *Ibidem*, 27.

tanice, din pricina neînfrânării"[137]; „Pavel arată că mai bună este înfrânarea[138], dar nu-i silește pe cei care nu vor s-o îmbrățișeze, ca să nu cadă. Spunând: «*Căci este mai bine să se căsătorească decât să ardă*», el ne face vădită tirania poftei. Adică, spune el: Dacă sunteți asaltați cu violență de aprinderea poftei, fugiți [căsătorindu-vă] de aceste lupte și de această tulburare, ca să nu fiți biruiți."[139] „Căsătoria [...] aduce în viața noastră și multă ușurare. Căsătoria potolește furiile firii noastre, nu lasă ca oceanul să se frământe, ci ne ajută să ducem totdeauna corabia în port. Pentru aceasta a dăruit Dumnezeu neamului omenesc căsătoria."[140] În altă parte, Sfântul Ioan Gură de Aur explică lucrul acesta pe larg: „Nu numai diavolul supără mai cumplit pe cei necăsătoriți, ci și tăunul poftei. Aceasta o știe toată lumea. Poftele pe care ni le satisfacem nu ne mai stăpânesc; libertatea de a ne satisface poftele potolește furtunile sufletului. Adevărul acesta este mărturisit și de un proverb: Nu poftim ce putem dobândi cu ușurință. Dacă însă suntem împiedicați vreodată să săvârșim faptele pe care altădată le săvârșeam în toată voia, atunci se întâmplă contrarul: cele disprețuite din pricina

[137] *Ibidem*, 33.
[138] Aici e vorba despre înfrânarea fecioriei.
[139] *Omilii la I Corinteni*, XIX, 2.
[140] *Omilii la Facere*, XXI, 4.

stăpânirii pe care o aveam asupra lor ne ațâță și mai mult pofta când nu mai avem nici o putere asupra lor. Astfel judecate lucrurile, cei căsătoriți se bucură, în primul rând, de o mai mare liniște; în al doilea rând, chiar dacă se aprinde flacăra poftei, traiul împreună dintre bărbat și femeie potolește iute această flacără."[141]

La fel ca și Apostolul Pavel, Sfântul Ioan Gură de Aur nu este de acord cu o abstinență prelungită fără acordul ambilor soți, subliniind pericolul pe care-l reprezintă pentru viața conjugală, familială și spirituală: „«*Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială*». Ce vrea să spună cu aceasta ? Să nu se înfrâneze soția fără voia soțului, nici soțul fără voia soției. Adesea, de aici pornesc adulterele, desfrânarea[142], certurile din casă. Dacă sunt bărbați care, având femeie, merg la desfrânate, cu atât mai mult o vor face dacă-i lipsiți de această ușurare [...]. Dacă, de pildă, avem un bărbat și o femeie, și femeia se înfrânează fără voia soțului. Ce se va întâmpla dacă acela se va deda desfrânării, sau cel puțin se va întrista sau se va tulbura încercat de flacăra poftei, sau se va porni cu ceartă, provocând mii de necazuri femeii sale ? Ce câștig va avea femeia din post și înfrânare, dacă legătura iubirii va fi stricată ? Nici unul. Câte vorbe urâte, câte scandaluri, câte lupte se vor isca, fără nici o îndoială !"[143]

[141] *Despre feciorie*, 34.

[142] *Porneia*, înțeleasă aici în sensul strict de relație cu desfrânatele.

Sfântul Grigorie de Nyssa socotește și el ca nepotrivită abstinența prelungită în căsnicie (și cu atât mai mult, abstinența definitivă), scriind: „Cel înfrânat în chip nesocotit este «*înfierat în cugetul său*», cum spune Pavel (I Tim. 4, 2) [...], scârbindu-se și de căsătorie ca de o desfrânare."[144] Mulți dintre Părinții secolului al IV-lea privesc cu neîncredere abstinența în cadrul căsătoriei, cu atât mai mult cu cât ea făcea parte dintre voturile depuse de adepții sectelor eretice (în general, de coloratură gnostică), continuatoare sub forme noi ale curentelor atacate de un Clement Alexandrinul, de pildă[145]. Pentru Părinți, abstinența totală practicată de soți după ce au avut copiii pe care și i-au dorit este, desigur, acceptabilă dacă este asumată din rațiuni duhovnicești[146], deși pare puțin îndreptățită în sâ-

[143] *Omilii la 1 Corinteni*, XIX, 1.

[144] *Viața lui Moise*, II, 289. Cf. *Despre feciorie*, VII, 2.

[145] Sf. Ioan Gură de Aur ajunge chiar să spună: „castitatea ereticilor e mai rea decât desfrânarea altora" (*Despre feciorie*, 5).

[146] Sf. Grigorie de Nyssa îl dă drept pildă pe Isaac, care, după ce i s-a născut un fiu, s-a dedicat în întregime lucrurilor cerești, „închizându-și simțurile trupești" (*Despre feciorie*, VII, 3).

nul căsătoriei, făcând să se piardă în mare parte însăși rațiunea de a fi a acesteia. Mai logic ar fi ca legătura conjugală să fie ruptă, de comun acord, pentru ca soții să se dedice, fiecare la locul său, vieții monastice; literatura religioasă ne prezintă o mulțime de asemenea cazuri[147].

A vedea rostul căsătoriei în nașterea de copii și ferirea de desfrânare ar putea să pară un lucru foarte simplist. Totuși, în alte contexte, apare ideea fundamentală că unirea soților în căsătorie este o formă de viață comunitară[148], întemeiată pe iubirea soților între ei și pe dragostea

[147] Sfântul Nil al Ancirei (Ascetul), care, după ce i s-au născut doi fii, s-a despărțit de soția lui, își justifică astfel hotărârea: „Am socotit că atât era de ajuns pentru ca neamul să nu se stingă și pentru sprijinul bătrâneților, cugetând că orice făptură dăruită cu rațiune se cuvine să nu se bucure la nesfârșit de plăcerile trupești și să abuzeze de cele firești, folosindu-se de faptul că legea le îngăduie, ci, dimpotrivă, să se oprească îndată ce a împlinit porunca Celui care a întemeiat căsătoria pentru creșterea neamului omenesc, iar nu ca plată pentru slăbiciunea noastră" (*Istorisire*, II. PG 79, 601). Putem cita și exemplul avei Carion, cel care, „având doi copii, lăsându-i pe ei la femeia sa, s-a dus la viața călugărească" (*Pateric*. „Pentru Avva Carion", 2) sau al soților Anastasia și Andronic, care, după ce le-au murit cei doi copii, despărțindu-se, s-au dus în pustie (*Istoria Anastasiei și a lui Andronic*, cod. Paris Coisl. 126, fol. 317-319).

[148] A se vedea mai ales Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la mucenița Iulita*, 5. PG 31, 248.

lor pentru copii. Mai ales Sfântul Ioan Gură de Aur merge foarte departe cu reflecțiile pe această temă și, ca și Apostolul Pavel, privește unirea conjugală drept o „taină" analogă unirii lui Hristos cu Biserica, iar familia, drept o mică biserică[149]. Este adevărat că Părinții nu pun deloc pe primul plan această finalitate a căsătoriei, pe care, de altfel, o prețuiesc, pentru că pot să existe iubire și viață comunitară și fără căsătorie, și deci căsătoria nu poate fi definită strict prin aceste două caracteristici. Viața monahală este pentru ei o viață de comuniune superioară celei de familie, pentru că este în întregime dedicată lui Dumnezeu și eliberată de obligațiile și de grijile „acestei lumi", pe care căsătoria le implică inevitabil (și pe care toate tratatele despre feciorie nu încetează să le scoată în evidență[150]).

Dacă, acum, admitem că finalitățile specifice ale căsătoriei sunt procreația și ferirea de des-

[149] A se vedea îndeosebi: *Omilii la Coloseni*, XII, 5-6; *Omilii la 1 Tesaloniceni*, V, 1; *Omilii la Fapte*, XXVI, 4; *Omilii la Efeseni*, XX.

[150] Sf. Ioan Gură de Aur arată că în rai Adam și Eva, care n-au cunoscut legătura trupească, au dus totuși o viață de comuniune, care nu era cea a căsătoriei (cf. *Despre feciorie*, 14), iar căsătoria (care implică în mod firesc legăturile sexuale) a fost instituită numai după căderea în păcat, pentru a se asigura perpetuarea neamului omenesc (*ibidem*, 13-14).

frânare, prima dintre ele fiind secundară și putând chiar lipsi, nimic nu se opune relațiilor sexuale despre care se știe dinainte că vor fi neroditoare. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur, delimitându-se de reprezentanții curentelor rigoriste, pe care i-am prezentat mai înainte, scrie: „Nimeni nu va osândi pe cel care se unește în chip legiuit cu femeia sa înaintată în vârstă."[151] Tot așa, nimic nu pare să se opună, în principiu, practicilor anticoncepționale, care permit celei de a doua finalități să se exercite independent de prima. Disocierea relațiilor sexuale de procreație nu autorizează însă în nici un fel, chiar în cadrul căsătoriei, practicile sexuale perverse, pe care Părinții, urmând cuvântul Sfântului Pavel, le condamnă ca practici *„împotriva firii"* (cf. Rom. 1, 26; Evr. 13, 4[152]). O asemenea disociere nu legitimează nici relațiile sexuale determinate de patimă, care au în vedere doar simpla plăcere. Practicile anticoncepționale legate de o asemenea motivație nu pot fi legitimate. Ele nu pot fi legitimate nici dacă sunt inspirate de egoism sau avariție. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur

[151] *Omilii la Tit*, V.

[152] A se vedea, între altele: *Epistola lui Barnaba*, X, 8. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua*, 2; *Învățătura celor doisprezece apostoli*, Vi, 28; Lactanțiu, *Așezămintele dumnezeiești*, V, IX, 17. Fer. Augustin, *Despre binefacerile căsătoriei*, 12.

spune: „Toți cei stăpâniți de boala aceasta [...] socot împovărător și greu ce e dulce și plăcut tuturora, copiii. Că mulți oameni, din pricina dragostei de bani, nu vor să aibă copii; au mutilat firea; nu-și omoară copiii, dar opresc izvoarele nașterii."[153]

Trebuie să subliniem și faptul că, tot așa cum Sfântul Pavel, când vorbește despre căsătorie, arată că face aceasta *„după îngăduință"*, socotind înfrânarea fecioriei închinate lui Dumnezeu drept o stare vrednică de râvnit, mai înaltă decât căsătoria, și Sfântul Ioan Gură de Aur atrage atenția că sfaturile pe care le dă, urmând Apostolului, sunt pentru slăbiciunea celor care nu pot ajunge la o stare mai înaltă[154]. „Pavel îngăduie celor căsătoriți să trăiască împreună [...] «*ca să nu vă ispitească satana*», dar adaugă: «*din pricina neînfrânării voastre*» [...], cu alte cuvinte el spune: Căsătoria o îngădui, pentru ca să feresc pe oameni de adulter și desfrânare [...], îngăduința aceasta nu pornește însă din gura unui om care laudă, ci din gura unui om care osândește."[155]

Dacă Sfântul Ioan Gură de Aur nu se arată îngăduitor față de abstinența definitivă sau pre-

[153] *Omilii la Matei*, XXVIII; 5.

[154] Cf. *Despre feciorie*, passim.

[155] *Ibidem*, 34.

lungită, în cadrul căsătoriei, el îndeamnă totuşi la înfrânare în sensul de cumpătare, de stăpânire de sine, atunci când scrie, de pildă: „[Pavel spune:] Nu poruncesc celor necăsătoriţi să îmbrăţişeze fecioria, mă tem că fecioria e lucru greu de împlinit. Nu poruncesc nici celor căsătoriţi să aibă necontenit legături cu femeile lor. Nu vreau să fiu legiuitorul neînfrânării. Am spus: «*Să fiţi împreună*», ca să vă împiedic de a cădea într-un păcat mai mare, dar n-am avut de gând să vă împiedic să trăiţi în înfrânare, chiar căsătoriţi fiind. Prin urmare, Pavel n-a avut de gând să sfătuiască pe omul căsătorit să aibă necontenit legături cu femeia sa, ci a arătat îngăduinţă faţă de slăbiciunea soţilor."[156] Sfântul Ioan Gură de Aur are asupra căsătoriei o viziune net diferită de cea a Părinţilor răsăriteni şi mai ales latini aparţinând curentului rigorist, despre care am vorbit mai înainte. Concupiscenţa (sexuală sau de altă natură) este pentru el mai curând o consecinţă a păcatului strămoşesc decât o cauză a lui: omul pătimeşte din pricina ei pentru că a devenit stricăcios şi muritor[157]. Concupiscenţa

[156] *Ibidem*. Metodiu de Olimp spune, în acelaşi sens, că sfaturile „*după îngăduinţă*" ale Apostolului sunt „un pogorământ" pentru slăbiciunea celor mulţi.

[157] *Omilii la Romani*, XIII, 1. Aceeaşi concepţie aflăm şi la Teodoret al Cirului.

nu este un păcat în sine, ci doar folosirea de ea fără stăpânire de sine şi în chip abuziv: „Dorinţa nu este un păcat, dar când ea nu păstrează măsura şi nu respectă legile căsătoriei, poftind femei străine, atunci ea devine adulter, nu prin însăşi natura ei, ci printr-o folosire nesocotită şi nemăsurată."[158]

Acest punct de vedere, care îndeamnă nu la dispreţuirea căsătoriei printr-o înfrânare definitivă, ci la moderaţie, este împărtăşit şi de alţi Părinţi, ca Sfântul Grigorie de Nyssa, de pildă, pentru care înfrânarea trebuie să stea la mijloc, între slăbiciunea în faţa poftei trupului şi căderea în „*patimile de ocară*" (Rom. 1, 26), pe de o parte, şi renunţarea definitivă la sexualitate, pe de alta[159]. „Se cuvine să dăm întâietate, spune el, grijii şi dorinţei de lucrurile cele dumnezeieşti, fără să dispreţuim deloc sarcina căsătoriei dacă cineva ştie să se folosească de ea cu moderaţie şi măsură."[160] Pentru el, important este ca, în căsătorie, omul să se ferească atât de orice formă de perversitate, cât şi de orice act, atitudine sau ataşament pătimaş[161] şi să nu se lase biruit de

[158] *Ibidem*.

[159] Cf. *Despre feciorie*, VII, 2.

[160] *Despre feciorie*, VII, 3. Acesta este şi punctul de vedere al lui Filon Alexandrinul, pe care Sf. Grigorie îl citise (cf. *De specialibus legibus*, III, 9).

[161] Cf. *Despre feciorie*, VII, 3; VIII; XXI, 1.

plăcere[162]. Aceste condiții fiind îndeplinite, plăcerea pe care soții o află în unirea conjugală este cu totul legitimă chiar în afara voinței de a aduce copii pe lume, de care, așa cum am văzut, alți Părinți o leagă în chip necesar. Sfântul Grigorie de Nyssa poate astfel să afirme că legătura conjugală „își află un apărător îndeajuns de bun în natura comună tuturor oamenilor, care sădește această grăbită plecare spre plăceri în toți care vin la existență prin unirea bărbatului cu femeia"[163]. În capacitatea de a se folosi de sexualitate în cadrul căsătoriei într-un mod nepătimaș constă, în parte, castitatea conjugală, care nu trebuie confundată, așa cum se întâmplă adesea, cu abstinența.

Concluzii

Cele două mari curente despre care am discutat dezvoltă perspective diferite, care se explică, în parte, prin deosebirea dintre scopurile avute în vedere și dintre auditorii lor. Aceste perspective nu sunt totuși (dacă facem abstracție de anumite exagerări ale celei dintâi) incompatibile, iar datele aduse de ele se luminează și se completează în mod reciproc.

[162] *Ibidem*, XXI, 1.
[163] *Ibidem*, VII, 1.

Cea dintâi perspectivă, prin rigoarea ei, nu îngăduie să se piardă din vedere scopul primordial și firesc al sexualității, care este procreația, și nici relația originară dintre plăcerea sexuală și acest anume scop. Ea ferește astfel de riscurile și deviațiile la care poate ajunge o viață sexuală care ar fi cu totul desprinsă de această finalitate, care ar refuza aprioric, din egoism, să dea naștere unui copil, și care ar face din plăcere, la modul absolut, un scop primordial și exclusiv. Pe de altă parte, ea redă importanța și valoarea unei realități pe care omul căzut, stăpânit de patimi, este înclinat s-o abordeze cu ușurătate, amintindu-ne că în sexualitatea omului se află înscris misterul vieții și al participării sale la creația lui Dumnezeu. În sfârșit, ea ne reamintește valoarea normativă a abstinenței pe care o practică cei care se străduiesc să ajungă la desăvârșire, în care se anticipează în parte, aici, pe pământ, starea cea fericită a Împărăției ce va să fie.

Cea de-a doua perspectivă nici nu ignoră, nici nu neagă în chip fundamental principiile exprimate de cea dintâi, dar se arată mai atentă la slăbiciunile și neputințele celor care nu sunt în stare să urmeze calea pe care, în mod tradi-

ţional, Părinţii o socotesc desăvârşită. Ea subliniază faptul că sexualitatea în cadrul căsătoriei are menirea de a rezolva tensiuni care pot primejdui viaţa personală, conjugală şi familială, şi chiar pe cea spirituală. Pentru aceasta admite legăturile sexuale ale soţilor chiar dacă ele nu au drept finalitate procreaţia. Această toleranţă însă este însoţită de îndemnul ca soţii să-şi recunoască slăbiciunea şi nedesăvârşirea, păstrând în suflet un sentiment de căinţă şi încercând mereu să se înfrâneze prin stăpânire de sine şi păstrarea măsurii. Numai printr-o asemenea atitudine sexualitatea conjugală să se poată conforma exigenţei absolute a castităţii, adică să se petreacă în totală curăţie, în chip nepătimaş. Pentru toţi Părinţii este esenţial faptul ca bărbatul şi femeia să nu se împreuneze niciodată mânaţi de dorinţă şi să nu aibă niciodată drept scop plăcerea, comportament caracteristic pentru o atitudine pătimaşă, în care, inevitabil, fiecare este tentat să-şi trateze propria persoană sau pe a celuilalt ca pe un instrument al plăcerii, deci ca pe un obiect. Sexualitatea conjugală trebuie să se subordoneze întotdeauna respectului soţilor unul faţă de altul şi iubirii dintre ei, pe care de altfel o şi exprimă, pe un anumit plan. Iubirea soţilor – se cuvine să amintim lucrul acesta – nu-şi află adevărata împlinire decât atunci când se supu-

ne rânduielilor de vieţuire duhovnicească şi se înalţă la Dumnezeu. În mod fundamental, nici o raţiune nu pare să se opună recurgerii la mijloace anticoncepţionale atâta vreme cât aceste valori sunt respectate şi atâta vreme cât soţii se străduiesc să răspundă, cât se poate de bine şi având conştiinţa slăbiciunii lor, exigenţelor unei necontenite sporiri duhovniceşti.

Să notăm faptul că anumite practici şi prescripţii îndeobşte admise în sânul Bisericii vechi (şi care sunt încă în vigoare în Biserica Ortodoxă) au ca efect obiectiv o limitare a naşterilor: ferirea de raporturi sexuale în timpul ciclului (poruncită încă din Legea veche, cf. Lev. 18, 19; 20, 18; Iez. 18, 6) şi în timpul sarcinii, despre care vorbesc în mod explicit Părinţii, dar şi în timpul posturilor (care, adunate, reprezintă jumătate din numărul zilelor dintr-un an), ca şi în zilele dinaintea Împărtăşirii. La acestea se adăuga, în lumea veche, obiceiul de a-i alăpta pe copii până la vârsta de trei ani. Astfel, numărul zilelor prielnice pentru procreaţie era considerabil redus.

CAPITOLUL AL III-LEA

AVORTUL

Reprobațiuni patristice și canonice

În vreme ce referirile directe la contracepție sunt, la Părinți, rare și nu foarte limpezi, și nici un sinod din vechime sau vreun text canonic nu face în mod explicit vreo aluzie la ea, referirile la avort sunt foarte numeroase. Din primele veacuri, mulți dintre Părinți și un mare număr de canoane sinodale au luat poziție împotriva acestei practici care, ca și abandonul noului-născut și pruncuciderea, pare să fi fost foarte răspândită în lumea păgână[1].

[1] A se vedea mai ales: Filon Alexandrinul, *De specialibus legibus*, III, 108-119; *Despre virtuți*, 131-132. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXV, 6. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, IV, 30, 2. Tertulian, *Apologeticul*, IX, 6; *Cuvânt de îndemn către elini*, I, 6; *Epistola către Diognet*, V, 6. Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XXX, 2. De asemenea, și studiile: F. Dolger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabteilung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, în „Antike und Christentum", 4, 1934, pp. 3-20. J. T. Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by Catholic Theologians and*

1. *Părinții răsăriteni*

Aplicând porunca dumnezeiască: *„Să nu ucizi"* (Ieș. 20, 15), nu numai la noul-născut, dar și la făt și chiar la embrion, *Didahia celor doisprezece apostoli* scrie: „să nu ucizi copil în pântece, nici pe cel născut să nu-l ucizi."[2] Ea arată că *pharmakeia* (folosirea de leacuri magice și vrăjitorești) și feluritele practici magice anticoncepționale țin de „calea morții"[3] și înfierează, de asemenea, pe *„părinții ucigași de prunci"* (Înț. Sol. 12, 6), „stricători ai făpturii lui Dumnezeu"[4].

Aflăm același îndemn fundamental în *Epistola zisă a lui Barnaba*: „Să nu ucizi copil în pântecele mamei și nici să-l ucizi după ce s-a născut"[5], și

Canonists, ed. a doua, Cambridge, 1986, pp. 9-29, 85-88. A. Mc Laren, *Histoire de la contraception*, Paris, 1996, pp. 55-66, 89-105. Se cuvine să menționăm faptul că în legislația romană nici avortul, nici punerea în primejdie a vieții noului-născut nu era socotită crimă.

[2] *Didahia...*, II, 2. Avem aici un prim exemplu de folosire în sens larg a cuvântului „copil". Vom constata, în paginile care urmează, faptul că vocabularul Părinților referitor la acest subiect este destul de vag, ei numind ființa umană concepută, dar încă nenăscută, fie „embrion", fie „făt", fie „copil". În comentariul nostru ne vom conforma acestui mod al lor de a se exprima.

[3] *Ibidem*, 5, 1.

[4] *Ibidem*, 5, 2.

[5] *Epistola zisă a lui Barnaba*, XIX, 5.

aceeași vădire a „căii morții veșnice": „Calea întunericului este strâmbă și plină de blestem, că este întru totul calea morții veșnice ca pedeapsă; pe ea se află cele ce pierd sufletele: fermecătoria, magia", cei care „nu cunosc pe Creatorul lor, *«ucigașii de copii»*, stricători ai făpturii lui Dumnezeu"[6].

Atenagora Atenianul denunță practicile abortive atunci când întoarce împotriva păgânilor acuzele aduse de aceștia creștinilor, învinuiți de crimă (mai precis de antropofagie): „Cum am putea noi săvârși astfel de ucideri, când și pe femeile care le ajută pe mame să avorteze le numim ucigașe și spunem că pentru această faptă a lor vor avea să dea socoteală înaintea lui Dumnezeu? Până și de fătul din pântecele mamei, pe care-l socotim că e într-adevăr o ființă vie, spunem că Dumnezeu îi poartă de grijă; dar să mai și ucidem pe cineva care e înaintat în vârstă? După cum nimeni dintre noi nu aruncă un copil abia venit pe lume – căci cine face așa ceva e cu adevărat un infanticid –, cu atât mai puțin s-a auzit ca cineva dintre creștini să omoare vreun creștin după ce a ajuns să crească."[7]

La rândul său, Clement Alexandrinul înfierează „femeile care folosesc pentru acoperirea desfrânării otrăvuri ca să dea pruncul afară".

[6] *Ibidem*, XX, 1-2.

[7] *Solie în favoarea creștinilor*, XXXV, 6.

Ele „scot astfel afară o materie complet moartă, dar dau afară o dată cu fătul și iubirea de oameni"[8]. Pentru el, a avorta înseamnă „a ucide cu mijloace rele fătul omenesc, făcut să se nască prin dumnezeiasca purtare de grijă"[9].

Multe avorturi se făceau ca urmare a legăturilor adulterine, mai ales cu desfrânatele. Se pare că acest fenomen, în primele veacuri, privea pe mulți creștini, dacă avem în vedere frecvența cu care Părinții, urmând Apostolului Pavel, vorbeau despre desfrânare în acest înțeles strict, de legături cu desfrânatele. Criticând asemenea purtări, Sfântul Ioan Gură de Aur, adresându-se creștinilor, condamnă avortul: „Pentru ce arunci sămânța într-un pământ care nu vrea să rodească și în care grăuntele nu încolțește și în care are loc ucidere înainte de naștere ? Prin voi, curtezana nu mai este doar curtezană, ci faceți din ea o ucigașă. Vedeți cum se naște mulțimea relelor, una din alta ? Întâi beția, apoi desfrânarea; după desfrânare, adulterul; după adulter, omor. Dar ce spun omor, o crimă cu mult mai groaznică decât omorul, o crimă pe care nici nu știu cum să o numesc. Căci nu se ucide făptura născută, ci se împiedică însăși nașterea. Pentru ce disprețuiți voi darul lui Dumnezeu ? Pentru ce călcați

[8] *Pedagogul*, II, X, 96, 1.

[9] *Ibidem.*

legile firii ? Ce vă îndeamnă la o asemenea faptă [...] ? Pentru ce aduceți moarte acolo unde ar trebui să se afle viață ? Din femeia care v-a fost dată ca să vă dăruiască fii voi faceți o unealtă a morții !"[10]

2. *Părinții latini*

Poziția Părinților latini față de avort nu se deosebește de cea a Părinților răsăriteni.

Minucius Felix opune purtarea plină de cuviință a creștinilor, moravurilor femeilor păgâne, spunând: „vă folosiți de leacuri și băuturi cu care distrugeți viața viitorului om chiar în pântecele voastre, omorându-vă copiii înainte de a-i naște."[11]

Tertulian, făcând o aceeași comparație, zice: „Pe când noi, care ne interzicem orice ucidere, nu ne permitem să stingem viața pruncului conceput în pântecele mamei, înainte chiar ca sângele să se plămădească în el ca om. A împiedica nașterea este o omucidere anticipată; căci ce deosebire poate fi între a răpi viața unui suflet

[10] *Omilii la Romani*, XXIV, 4.

[11] *Dialogul Octavius*, XXX, 2. În textul latin se folosește termenul „paricid", care, după cum vom vedea mai departe, desemna atât uciderea copiilor, cât și a părinților.

născut sau a-l omorî la naștere? Om este și cel născut, urmând să crească, după cum este și fructul în sământă."[12]

Sfântul Ambrozie al Milanului, câteva secole mai târziu, înfierează practicarea avortului de către cei bogați, care vor astfel să-și păstreze neștirbită averea: „de teamă să nu-și împartă avuțiile, leapădă fătul din pântece și prin licori ucigașe sting făgăduința urmașilor în acea parte a trupului menită să nască, răpind viața abia semănată."[13] Se poate ca printre astfel de oameni cu stare să se fi aflat și creștini.

Pe tinerele creștine care-și pierduseră fecioria, Sfântul Ieronim le mustră că se folosesc de avort ca să scape de rușine: „Unele [fecioare afierosite], ajungând să zămislească în chip păcătos, iau leacuri care le fac să lepede pruncul și care, adesea, le duc și pe ele la moarte; unele ca acestea ajung în iad, vinovate de trei crime: ucidere de sine, adulter față de Mirele Hristos, uciderea fătului."[14]

Și Fericitul Augustin înfierează „femeile care iau otrăvuri ca să nu zămislească, iar dacă acestea n-au nici un efect, încearcă să omoare fătul în pântece, voind fie să-și omoare dintru început progenitura, fie, dacă ea deja prinsese viață în pântece, s-o ucidă înainte de a se naște"[15].

[12] *Apologeticul*, IX, 8.
[13] *Omilii la Hexaemeron*, V, XVIII, 58.
[14] *Epistole*, XXII, „Către Eustochia", 13.

Sfântul Cezar de Arles vorbește mult pe această temă, cu siguranță pentru faptul că practica avortului era foarte răspândită în Galia, în vremea sa, și unii creștini erau tentați să recurgă la ea; de aceea el îi îndeamnă pe clericii din eparhia sa: „Cine n-ar vrea să le învețe pe femei că trebuie să se ferească de leacurile care le împiedică să mai aibă copii, împotrivindu-se astfel naturii lor, pe care Dumnezeu a creat-o rodnică?"[16] El dă acest avertisment: „Nici o femeie să nu se folosească de leacuri pentru a lepăda pruncul; să știe că de va face așa, neîndoios va sta înaintea judecății lui Hristos împreună cu toți pruncii pe care i-a ucis, fie aduși pe lume, fie aflați în pântece."[17] „Nici o femeie să nu ia leacuri ca să lepede pruncul, și să nu-și omoare copiii zămisliți sau deja născuți; cea care face astfel să știe cu adevărat că va veni la judecată înaintea lui Hristos împreună cu toți cei pe care i-a ucis."[18] În altă parte spune pe larg: „Femeile cărora Dumnezeu a voit să le dea mulți copii nu trebuie să ia nimic care să le împiedice să aducă pe lume copilul pe care l-au zămislit [...]. Aceste femei pe care Dumne-

[15] *Despre căsătorie și concupiscență*, I, 15.
[16] *Epistolă*, reluată în *Predici*, I, 12.
[17] *Ibidem*, 13.
[18] *Predici*, XLIV, 2.

zeu le-a făcut rodnice trebuie ori să-și alăpteze ele toți pruncii pe care i-au zămislit, sau să-i dea altora, dacă ele nu pot; căci altfel vor fi învinuite de Judecătorul cel drept de tot atâtea crime câți copii au ucis fie în pântecele lor, fie o dată născuți. Și pentru că unele femei, încercând să-și omoare încă din pântece, prin leacuri nelegiuite, pruncul zămislit, mor și ele din pricina otrăvii, ele se vor osândi pentru trei crime: ucidere de sine, adulter față de Mirele Hristos și uciderea fătului[19]. [...] păcătuiesc foarte rău cele care ucid pruncii zămisliți sau abia născuți, sau fac stearpă firea lor pe care Dumnezeu a lăsat-o să rodească, luând leacuri nelegiuite care să le împiedice să zămislească. Acestea să știe că au comis tot atâtea crime câți copii ar fi putut să aibă."[20] Într-o altă predică a sa înfierează și mai limpede avorturile comise din rațiuni pecuniare, care, după el, vădesc în același timp o înșelătorie drăcească și o lipsă de credință în purtarea de grijă a lui Dumnezeu: „Nu este oare lucru vădit că în chip deschis și pe față dracii viclenesc făcându-le pe femei ca, după ce au avut doi sau trei copii, fie să-i ucidă pe cei care se nasc după aceea, fie să ia vreo băutură pentru a-i lepăda ? Poate că aceste femei

[19] Formulă asemănătoare cu cea folosită de Sf. Ieronim în scrisoarea citată mai sus și luată desigur din ea.

[20] *Predici*, LI, 4.

se tem că dacă vor avea mai mulți copii li se va împuțina averea ? Și făcând așa, ce altceva arată decât că se îndoiesc că Dumnezeu i-ar putea hrăni și ocroti pe cei pe care El i-a rânduit ca să se nască ! Și așa se întâmplă că ele îi omoară chiar pe cei care fie ar fi putut să-I slujească în chipul cel mai bun lui Dumnezeu, fie să se facă ascultători iubitori ai părinților lor. Ele beau licori otrăvite, potrivit unui obicei nelegiuit și ucigaș, condamnându-i pe pruncii lor la o viață nedeplină prin moarte înainte de vreme în pântecele mamei, și luând anumite leacuri, o dată cu băutura, pline de cruzime, ele deșartă cupa morții. Credința lor e vrednică de plâns, căci socotesc că otrava pe care o conține leacul nu le va pricinui nici un rău, neștiind că în felul acesta, tăind prin moarte ceea ce a fost zămislit în pântecele lor, ele vor ajunge sterpe. Iar dacă în sânul lor nu era încă făt viu, asta nu înseamnă că n-au omorât înlăuntrul făpturii lor natura însăși."[21]

3. *Textele canonice*

Toate aceste mustrări ale Părinților au fost întărite prin dispoziții canonice, fie sinodale, fie în

[21] *Ibidem*, LII, 4.

afara sinoadelor și care au valoare normativă pentru credincioși.

Astfel, Sinodul din Elvira (303) pedepsește avortul cu excomunicarea pe viață: „Dacă o femeie, călcând legea căsătoriei, zămislește în absența soțului, și după această nelegiuire ucide fructul acestei legături, nu va fi primită la împărtășanie până la sfârșitul vieții sale, căci a comis o dublă crimă"[22]; „dacă o catehumenă a zămislit în mod adulterin și a împiedicat nașterea pruncului, ea nu va mai putea fi botezată până la sfârșitul vieții"[23].

Sinodul din Ancira (314) reduce această pedeapsă la zece ani: „Femeile care desfrânează, care-și ucid pruncii sau care încearcă să omoare pruncul din pântecele lor erau, prin vechea rânduială, scoase din Biserică până la sfârșitul vieții lor, și sunt dintre cei care aprobă asprimea acestei hotărâri. Noi am îmblânzit această măsură și le condamnăm la diferite trepte de penitență vreme de zece ani."[24] Să observăm totuși că același sinod continuă să pedepsească uciderea cu bună știință cu scoaterea din Biserică pe viață[25],

[22] Canonul 63, *Mansi*, II, 16.

[23] Canonul 68, *Mansi*, II, 17.

[24] Canonul 21, *Mansi*, II, 519: P.-P. Joannou, *Fonti*, IX. *Discipline générale antique (IV-e – XI-e s.)*, t. I, 2. *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 71.

[25] Canonul 22, *Mansi*, II, 520; P.-P. Joannou, *ibidem*.

iar pedeapsa pentru ucidere din culpă este de șapte sau cinci ani[26]. Avortul este deci considerat ca mai puțin grav decât uciderea cu bună știință a unei persoane, dar mult mai grav decât uciderea din culpă.

Constituțiile apostolice, dreptar de reguli care normau viața comunităților creștine, alcătuit la sfârșitul secolului al IV-lea, și care constituie una dintre expresiile majore ale dreptului canonic din primele veacuri, prescriu în Cartea a VII-a, vădit inspirată din *Didahie*: „Să nu ucizi copil în pântece, nici pe cel ce s-a născut să nu-l ucizi; căci fătul căruia Dumnezeu i-a dat suflet, de se va omorî, va fi răzbunat (cf. Ieș. 21, 23), pentru că a fost ucis în chip nedrept."[27]

După cum citim într-una dintre epistolele sale, scrisă în anul 374, căreia i s-a acordat o valoare canonică, pedeapsa pe care Sfântul Vasile cel Mare o socotește potrivită pentru avort este asemănătoare celei date de Sinodul din Ancira: „Femeia care-și omoară în chip voluntar fătul se face vinovată de pedeapsa uciderii, fără să se mai cerceteze dacă este vorba despre fătul format sau încă neformat. Dar dreptatea n-o cere numai ceea ce trebuia să se nască, ci și cel care a uneltit împotriva lui însuși, pentru că, așa cum se întâmplă

[26] Canonul 23, *Mansi*, II, 520; P.-P. Joannou, *ibidem*, p. 72.

[27] *Constituțiile apostolice*, VII, 3, 2. SC 336, p. 30.

adeseori, femeile mor în astfel de încercări. Aici se mai adaugă şi uciderea fătului, care e o a doua ucidere, cel puţin intenţionată de cele care nutresc astfel de fapte silnice. Totuşi pocăinţa acestor femei nu trebuie prelungită până la moarte, ci ele pot fi primite din nou la împărtăşanie după un răstimp de zece ani. Vindecarea lor să nu se hotărască însă după timp, ci după felul în care ele se pocăiesc."[28] Să notăm faptul că pedeapsa prescrisă de Sfântul Vasile pentru avort este egală[29] sau chiar uşor mai mică[30] decât cea dată pentru uciderea din culpă. Tendinţa pe care am remarcat-o deja la Sinodul din Ancira referitor la mărimea pedepselor[31] apare aici şi mai limpede

[28] Canonul 2, în *Scrisoarea* CLXXXVIII, 2, ed. Courtonne, t. II, p. 124; P.-P. Joannou, *Fonti*, IX, I, *Discipline générale antique (IV-e – XI-e s.)*, t. II. *Les Canons des Pères grecs*, Grottaferrata, 1963, pp. 99-100. Canonul 8 stipulează: „Femeile care dau leacuri ca să fie lepădat fătul sunt şi ele ucigaşe, ca şi cele care iau otrăvuri care ucid pruncul în pântecele mamei" (*ibidem*, ed. Courtonne, p. 16; ed. Joannou, p. 107).

[29] Canonul 57, în *Scrisori*, CCXVII, 57, ed. Courtonne, p. 211; ed. P.-P. Joannou, *op. cit.* , p. 145.

[30] Canonul 57, în *Scrisori*, CLXXXVIII, 11, ed. Courtonne, p. 130; Ed. P.-P. Joannou, *op. cit.*, p. 112.

[31] Canoanele Sf. Vasile referitoare la avort urmează în general canoanele Sinodului din Ancira. A se vedea F. van de Paverd, *Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios der Grossen*, în „Orientalia christiana periodica", 38, 1972, pp. 5-63.

punându-se aceeaşi întrebare: uciderea unui embrion sau a unui fetus este ea mai puţin gravă decât cea a unui prunc deja născut, sau în mod aprioric i se acordă circumstanţe atenuante mamei care avortează ?[32]

Sinodul de la Lerida (524) scade pedeapsa la şapte ani: „Oricine caută să omoare, fie după naştere, fie în pântecele mamei, rodul unui adulter, nu poate fi primit la împărtăşanie mai înainte de şapte ani, având să-şi petreacă tot restul vieţii în lacrimi şi căinţă."[33]

În secolul următor, Sinodul trulan (692) stipulează: „Femeile care dau leacuri pentru lepădarea fătului şi cele care beau otrăvuri ca să omoare pruncul în pântece vor fi supuse pedepsei canonice, ca ucigaşe."[34] Sinodul pare a se raporta aici la dispoziţii canonice anterioare, motiv pentru care enunţul este foarte concis.

Textele canonice ulterioare, ca *Nomocanonul* Sfântului Fotie (secolul al IX-lea), *Compendiul de canoane* al Sfântului Simeon Metafrastul (secolul al X-lea) sau *Syntagma* lui Matei Blastares (seco-

[32] Această ultimă interpretare îi aparţine lui Balsamon. A se vedea G. A. Rhallès et M. Potles, *Syntagma ton theion kai ieron kanonon*, t. IV, Atena, 1854, p. 97-99.

[33] Canonul 2, *Mansi*, VIII, 612.

[34] Canonul 91, ed. P.-P. Joannou, *Fonti*, IX. *Discipline générale antique (II-e – IX-e s.)*, t. I, 1. *Les Canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrrata, 1962, p. 227.

lul al XIV-lea)[35], nu sunt decât compilații ale canoanelor Sinodului din Ancira, ale Sfântului Vasile cel Mare și ale Sinodului trulan, precum și ale câtorva legi imperiale, ca cele din *Digesta* lui Justinian[36] sau din *Novella* lui Leon al VI-lea cel Înțelept[37]. Ele preiau deci prescripțiile acelora[38]. Să notăm totuși că referința lor majoră este Canonul 2 al Sfântului Vasile cel Mare – la care se raportează și astăzi Biserica Ortodoxă –, fără îndoială pentru faptul că este cel mai explicit.

Rațiunile invocate

După cum vedem din textele citate mai înainte, condamnarea avortului este legată în mai multe

[35] Printre textele canonice privind avortul a se vedea și scrisoarea hartofilaxului Nichifor către monahul Teodor (secolele XI-XII), în P. Gauthier, *Le Cartophylax Nicéphore, Oeuvre canonique et notice biografique*, în „Revue des études byzantines", 27, 1969, p. 173.

[36] *Digesta*, 47, 11, 4; 48, 8, 8; 48, 19, 38.

[37] *Novella* 31. Despre avort, în dreptul profan bizantin, a se vedea S. N. Troianos, „E amblose sto byzantino dikaio", *Byzantiaka*, 4. 1984, pp. 169-189.

[38] Despre textele canonice posterioare Sinodului trulan, a se vedea studiul lui S. N. Troianos, *E amblose kata to dikaio tes anatolikes orthodoxou ekklesias*, Atena, 1987, p. 31 ș.u.

cazuri de condamnarea contextului în care se practica acesta, adesea identică celui în care se practica contracepția: legătura frecventă a practicilor abortive cu vrăjitoria și magia[39], utilizarea lor sistematică de către prostituate[40] și de cele care voiau să ascundă rodul unei legături nelegitime[41].

Critica Părinților vizează de asemenea și alte atitudini conexe: condamnarea și chiar violarea firii prin avort, care este o întrerupere a procesului nașterii[42], lipsa de iubire de oameni pe care o vădește această practică[43], egoismul celor care

[39] Cf. *Didahia*, V, 1. *Epistola zisă a lui Barnaba*, XX, 1-2. Această legătură este vizibilă în primele veacuri, dar și în Evul Mediu. A se vedea J. Darrouzes, *Regestes du Patriarcat de Constantinople*, nr. 1747, 1779. M.-H. Congourdeau, *Un procès d'avortement à Constantinople au XIV-e siècle*, în „Revue des études byzantines", 40, 1982, pp. 106-107. S. N. Troianos, *Mageia kai iatrike sto Byzantio*, Atena, 1996.

[40] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XXIV, 4. Canonul Sinodului din Ancira citat mai sus are în vedere „femeile care se desfrânează" sau „se prostituează".

[41] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 96, 1. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit. Apocalipsa după Petru*, 2-4 (textul în ediția Marrassini, tr. fr. în F. Bovon et P. Geoltrain [ed.], *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 765). A se vedea de asemenea, canoanele Sinodului din Elvira și ale celui din Lerida (citate mai sus).

[42] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *ibidem*. Cezar de Arles, *Predici*, LII, 4.

[43] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 96, 1. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la romani*, XXIV, 4.

recurg la ea pentru a nu fi nevoiți să-și împartă averile[44] sau lipsa de credință în purtarea de grijă a lui Dumnezeu a celor care spun că n-au cu ce să-și crească copii[45].

Un alt lucru rău legat de avort, subliniat cu putere de Părinți, este pericolul pe care-l reprezintă pentru sănătatea și chiar viața mamei substanțele abortive, prin care la crima avortului se adaugă sinuciderea[46].

Dar în mod fundamental avortului i se impută faptul că este o crimă[47]. El contravine astfel poruncii dumnezeiești care spune: *„Să nu ucizi"* (Ieș. 20, 15), iar cel care se face vinovat de o asemenea faptă va da socoteală înaintea lui Dumnezeu[48], ca orice alt ucigaș. Părinții folosesc adesea cuvântul „omucidere", iar Părinții latini numesc avortul „paricid"[49] – acest termen are în

[44] Cf. Sf. Ambrozie al Milanului, *Omilii la Hexaemeron*, V, XVIII, 58.

[45] Cf. Cezar de Arles, *Predici*, LII, 4.

[46] Cf. Vasile cel Mare, *Scrisori*, CLXXXVIII, 2. Sf. Ieronim, *Scrisori*, XXII, 13. Cezar de Arles, *Predici*, LI, 4; LII, 4.

[47] Cf. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXV, 6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XXIV, 4. Sf. Ieronim, *Scrisori*, XXII, 13. Cezar de Arles, *Predici*, I, 13: XLIV, 2; LI, 4.

[48] Cf. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXV, 6.

[49] Cf. Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XXX, 2. Sf. Ciprian al Cartaginei, *Scrisori*, LII, 2. Sf. Ambrozie al Milanului, *Omilii la Hexaemeron*, V, XVIII, 58. Cezar de Arles, *Predici*, LII, 4.

limba latină un sens mai larg, prin el fiind desemnată uciderea unei rude directe, fie pe linie ascendentă, fie pe linie descendentă[50].

Fătul este considerat drept „o ființă vie"[51], prețuită de Dumnezeu[52].

Făptura omenească, de îndată ce a fost concepută, apare ca rod al voinței lui Dumnezeu și a o împiedica să vină pe lume înseamnă a te opune planurilor lui Dumnezeu[53], înseamnă a batjocori darul lui Dumnezeu[54].

Embrionul sau fătul este privit în mod explicit de mulți Părinți drept copil în toată regula[55]; deci pentru ei nu există nici o deosebire între avort și uciderea unui prunc deja născut[56], și de

[50] Astfel, Tertulian îi numește „paricizi" pe părinții care își ucid copiii (*Apologeticul*, IX, 8). Lactanțiu se folosește de același cuvânt pentru a-i califica pe părinții care-și abandonează copiii (*Așezămintele dumnezeiești*, VI, XX, 21-24).

[51] Cf. Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXV, 6.

[52] Cf. *ibidem*. Cezar de Arles, *Predici*, LII, 4.

[53] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, X, 96, 1.

[54] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XXIV, 4.

[55] Cf. *Epistola zisă a lui Barnaba*, XIX, 5. *Constituțiile apostolice*, VII, 3, 2. Ieș. 21, 22.

[56] Cf. Tertulian, *Apologeticul*, IX, 8. Fer. Augustin, *Despre căsătorie și concupiscență*. Cezar de Arles, *Predici*, I, 13; XLIV, 2.

aceea vorbesc și într-un caz și în altul de „pruncucidere". Iar dacă embrionul sau fătul nu este văzut ca un om deplin, cel puțin este considerat drept un „viitor om"[57]. A-l ucide înseamnă deci a comite un „omor anticipat", după cum spune Tertulian, care arată că prin avort se varsă sângele din viitor[58]; tot la el aflăm această formulare devenită celebră: „Om este și cel zămislit care urmează să crească, după cum fructul este fruct încă din sământă."[59] Altfel spus, moartea unui făt este privită ca moartea anticipată a unui om; această moarte împiedică într-adevăr împlinirea unui om și îl condamnă la o viață nedeplină[60].

Implicațiile distincției între embrionul format și embrionul încă neformat

Dacă Părinții condamnă în unanimitate și fără drept de apel avortul, totuși unii dintre ei

[57] Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XXX, 2.
[58] *Către neamuri*, I, 15.
[59] *Apologeticul*, IX, 8.
[60] Cf. Cezar de Arles, *Predici*, LII, 4.

disting două mari etape în dezvoltarea embrionului, nerecunoscându-i acestuia același statut în cele două stadii diferite și, în consecință, măsoară gravitatea avortului, ca și gradul de responsabilitate și deci de vinovăție al celor implicați, după stadiul în care s-a produs.

Pentru că, în materie de antropologie, unii dintre ei s-au inspirat, direct sau indirect, din Aristotel, ni se pare necesar ca, mai întâi de toate, să prezentăm poziția acestuia.

1. Aristotel

Pentru Aristotel, după cum vom vedea în chip amănunțit în capitolul următor, embrionul ajunge la diferențierea organelor și capătă formă umană la aproximativ patruzeci de zile de la zămislire, dacă este de sex masculin, și la optzeci sau nouăzeci de zile după aceasta, dacă este de sex feminin; înainte nu este decât „o grămadă de carne informă", având o viață vegetativă. Sufletul senzitiv nu apare decât după ce trupul a căpătat organe care să-i permită să se manifeste; înainte de aceasta, sufletul există în trup în chip virtual; cât privește sufletul rațional, care-l diferențiază în mod specific pe om de celelalte făpturi, el nu depinde de trup,

ci este introdus în acesta din afară atunci când sufletul nutritiv își manifestă deja lucrarea în trup. Pentru Aristotel, avortul nu ridică vreo problemă de ordin moral dacă se face în primul stadiu de dezvoltare al embrionului, după cum indică următorul pasaj din tratatul său *Politica*, în care preconizează limitarea înmulțirii populației în cetate: „Numărul nașterilor trebuie să fie limitat. Iar dacă unele perechi concep peste această limită, atunci trebuie să se recurgă la avort, înainte ca senzația, adică viața, să se ivească în copil. Se poate determina după criteriul senzației, adică al vieții, dacă acest lucru este îngăduit de legea divină sau nu."[61] Altfel spus, această practică nu este nelegiuită atâta vreme cât embrionul nu este înzestrat cu organele simțurilor, care arată că are deja un suflet senzitiv. Această optică este împărtășită în largă măsură de medicina antică[62].

[61] *Politica*, VII, 16. Platon, de asemenea, se arată partizan al avortului din rațiuni de reglare demografică, însă fără a căuta vreo justificare de ordin antropologic (a se vedea *Republica*, V, 461c).

[62] Să notăm spre aducere aminte faptul că dacă, după Aristotel, avortul poate fi autorizat până la vârsta de șase săptămâni pentru fetusul de sex masculin și treizeci de săptămâni pentru fetusul de sex feminin, legislația actuală dă ca limită zece săptămâni în Franța, douăsprezece săptămâni în Spania, douăzeci și două în Anglia.

2. *Biblia*

În ceea ce privește Biblia, în ea aflăm o luare de poziție în privința avortului comis involuntar de o terță persoană. Un pasaj din *Ieșire*, în versiunea Septuagintei, vorbește despre două stadii de dezvoltare a embrionului: cel în care acesta nu a căpătat încă formă umană și cel în care este deja configurat (adică a dobândit formă umană) și prescrie pedepse diferite după cum avortul s-a produs într-unul sau altul dintre aceste stadii: *„Dacă doi oameni, luându-se la bătaie, vor lovi o femeie însărcinată, și aceasta va lepăda pruncul neîmplinit (μὴ ἐξεικονισμένον), (vinovatul)... va plăti atât cât se cuvine; dar dacă pruncul va fi împlinit (ἐξεικονισμένον), atunci se va da suflet pentru suflet, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână..."* (Ieș. 21, 22). Ultimele cuvinte, care fac aluzie la membrele fetusului, par să reflecte o concepție analogă celei a lui Aristotel, potrivit căreia fetusul poate fi privit ca format atunci când membrele sale sunt diferențiate[63].

Textul arată că avortul comis în primul stadiu de dezvoltare al embrionului este socotit mai puțin grav decât cel comis în stadiul al doilea, și

[63] Acest fapt va fi examinat în chip amănunțit, din punct de vedere antropologic, în capitolul următor.

ca atare responsabilitatea și vina celui care l-a comis sunt diferite. Trebuie însă să avem în vedere faptul că aici este vorba de avorturi accidentale, involuntare, comise de o terță persoană.

Înainte de a examina interpretările date de Părinți acestui pasaj ar fi interesant să ne oprim asupra comentariului făcut de Filon Alexandrinul, un autor citit de mulți dintre Părinți.

3. *Filon Alexandrinul*

În tratatul său *De specialibus legibus*, în care trece în revistă diversele abateri de la Lege și pedepsele pentru aceste abateri, Filon scrie: „Dacă va fi bătută o femeie însărcinată și, primind o lovitură în pântece, va lepăda, dacă fătul este neformat (*ἄπλαστον καὶ ἀσιατύπωτον*), va trebui să se plătească o despăgubire pentru vătămările pricinuite și, de asemenea, pentru că natura – care era pe cale să făurească cea mai minunată dintre făpturile vii, omul – a fost împiedicată să-și termine lucrarea. Dar dacă embrionul era deja format (*μεμορφομένον*), având toate membrele, fiecare după felul lui, se va pedepsi cu moartea, pentru că astfel a fost ucis un om aflat în atelierul Naturii, care nu socotise că e vremea să-l scoată la lumină, după cum sta-

tuile terminate așteaptă să fie scoase afară și trimise acolo unde trebuie."[64]

Dacă atunci când face distincție între fătul neformat și cel format, ca și între pedepsele care se aplică în cazul uciderii unuia sau altuia, Filon se referă limpede la textul din *Ieșire*, în schimb, atunci când arată ce anume este un făt neformat și unul format (adică cel care are toate membrele la locul lor), el se referă la Aristotel. De altfel, Filon admite concepția lui Aristotel și a medicilor din vremea lui – care, după el, s-au inspirat din Sfintele Scripturi (Lev. 12, 1-6) –, potrivit căreia formarea și modelarea fătului uman cere patruzeci de zile, dacă este de sex masculin, și optzeci de zile dacă este de sex feminin. Totuși, spre deosebire de Aristotel, pentru Filon uciderea unui făt neformat nu este o faptă indiferentă din punct de vedere moral, ci are o anumită gravitate, care implică o pedeapsă pentru că a fost ucisă o ființă pe cale să devină om. Fapta însă este mai puțin gravă decât în cazul fătului deja format (adică cel care are deja formă omenească, fiind o făptură omenească). În acest din urmă caz fapta este asemănătoare cu omuciderea, căci nu există nici o diferență între a ucide fătul într-un asemenea stadiu de dezvoltare sau un prunc deja născut, afară de aceea că cel

---

[64] *De specialibus legibus*, III, 108-109. Cf. 117.

din urmă a ajuns să vadă lumina zilei, în timp ce primul este încă ascuns în pântecele maicii sale, după cum arată limpede exemplul cu statuia[65]. Puțin mai departe, Filon pare totuși să admită „părerea filosofilor naturii care-și dedică viața studiului (este vorba aici despre stoici), ca și pe cea a celor mai iluștri medici, care au cercetat trupul omenesc", potrivit căreia „fătul, atunci când este în pântece și una cu el, face parte din femeia însărcinată"[66]. De aici rezultă că avortul poate fi privit și ca o amputare de către femeie a unuia dintre membrele sale și mai puțin grav decât a răpi viața „rodului adus pe lume, desprins de trupul din care făcea parte integrantă și devenit o făptură vie de sine stătătoare, căreia nu-i lipsește nici una din părțile alcătuitoare ale naturii umane", ceea ce rămâne „o crimă, fără nici o putință de tăgadă"[67].

[65] A se vedea, de asemenea, *De specialibus legibus*, III, 117: „Astfel, gândind la cele ce se pot întâmpla, Legiuitorul a interzis primejduirea pruncilor pedepsind cu moartea, după cum am arătat, pe cei vinovați de omorârea fătului, în cazul în care femeia poartă în pântece un făt deja format."

[66] *De specialibus legibus*, III, 117.

[67] *Ibidem*.

4. *Părinții răsăriteni*

Mai mulți Părinți, ca Origen, Sfântul Efrem Sirul, Teodoret al Cirului sau Chiril al Alexandriei, citează textul din *Ieșire* 21, 22-24 și-l comentează pe scurt; desigur, ei nu contestă distincția antropologică făcută de acest text biblic, dar nu se preocupă de problema avortului la care se referă el, ci, în general, se îngrijesc să-i dea o interpretare alegorică.[68]

În schimb, la Sfântul Maxim Mărturisitorul aflăm un comentariu direct la textul amintit din *Ieșire*, cu o referință limpede la avort: „Astfel, acest pasaj, după literă, trebuie înțeles așa: uciderea trupului (unei făpturi) – căci sufletul nu poate fi ucis în vreun fel, fiind nemuritor –, care n-a primit încă forma omenească (*μὴ ἐξεικονισμένον εἰς ἀνθρωπείαν μορφὴν*), nu cere pedepsirea cu viața a celui care a comis omorul, ci o mică despăgubire; dar dacă luase deja chipul omenesc (*εἰ δὲ ἀπήρτισται ἡ ἀνθρωπεία εἰκόν*), fără îndoială că are de plătit ca pentru uciderea unui om."[69] Sfântul Maxim nu face aici decât să parafrazeze textul din Septuaginta (vorbind despre sensul literal al textului doar în trecere,

[68] A se vedea Capitolul IV al cărții de față.

[69] *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 28.

scopul său principal fiind de a da, puțin mai departe, o interpretare alegorică); dar pare a fi de partea distincției introduse de acest text și socotește, ca și autorul biblic, că uciderea unui embrion în primul stadiu de formare este mai puțin gravă decât cea comisă ulterior. În comentariul său, Sfântul Maxim lasă deoparte faptul că este vorba despre un act involuntar, comis de un terț. Fără îndoială, el presupune că cititorul cunoaște contextul, referința la textul biblic fiind reamintită în formularea întrebării la care Sfântul Părinte tocmai răspunde.

Se cuvine să subliniem faptul că Sfântul Maxim, care de altfel susține că fătul primește din momentul zămislirii un suflet deplin[70], admite totuși că există două stadii de dezvoltare ale embrionului (cel în care n-a căpătat încă o formă omenească și cel în care a căpătat-o), dar nu leagă această deosebire (ca Aristotel sau unii Părinți) de existența a două stadii de însuflețire, ci reliefează un alt punct de vedere[71]. Altfel spus, putem admite că embrionul, înainte de patruzeci de zile, nu are formă omenească deplină, și în același timp putem afirma că el are totuși, din clipa zămislirii, un suflet rațional și mintal[72].

[70] A se vedea Capitolul IV al cărții de față.

[71] Cf. *Ambigua*, 42, 1340D-1341A.

[72] Tot așa credea și Tertulian (a se vedea *infra*).

Or, pentru Sfântul Maxim, acest fapt este mult mai important. Pe de o parte, el precizează că Moise a spus așa „pentru mintea celor de rând"[73]; pe de alta, se străduiește prin numeroase argumente, după cum vom vedea în capitolul următor, să arate că omul este în chip specific o făptură omenească și un ipostas sau o persoană umană din momentul zămislirii sale.

Dintre textele canonice, *Constituțiile apostolice* sunt cele care se referă limpede la textul din *Ieșire*. Condamnând avortul și considerându-l tot una cu pruncuciderea, ele au în vedere în mod explicit embrionul configurat (adică, pentru a rămâne aproape de textul din *Ieșire*, a embrionului care a căpătat formă omenească): „Să nu ucizi copil în pântece și nici pe cel născut să nu-l omori; căci fătul care a primit formă omenească și suflet de la Dumnezeu, de va fi ucis, va fi răzbunat (cf. Ieș. 21, 22), pentru că a fost în chip nedrept lipsit de viață."[74] Precizarea: „care a primit suflet de la Dumnezeu" este ambiguă, ea putând fi interpretată fie în sensul că sufletul este dat în momentul când fătul a primit forma omenească, fie că sufletul este primit din clipa zămislirii. În orice caz să notăm faptul că acest

[73] Cf. *ibidem*.

[74] *Constituțiile apostolice*, VII, 3, 2.

text are în vedere toate formele de avort, fără să țină seama de faptul că în *Ieșire* se vorbește doar de avorturile involuntare.

Opinia potrivit căreia embrionul nu dobândește formă omenească decât după patruzeci de zile era avansată, în lumea bizantină, de unele persoane pentru a minimaliza gravitatea avorturilor practicate înainte de acest termen, sub pretextul că embrionul nu ar fi în acel moment o făptură propriu-zis omenească. Remarcăm aceasta indirect, după refuzul Sfântului Vasile cel Mare, din al doilea canon al său, de a primi argumentul lor: „fără să se cerceteze dacă este vorba despre fătul format sau încă neformat". Observăm încă și mai limpede această poziție într-un text al mitropolitului Areta al Cezareei (secolul al X-lea), care se opune celor care pretind că „legea cu privire la avort este lipsită de sens, pentru că vătămarea nu privește o persoană umană".[75] După câte știm însă, o asemenea afirmație nu poate fi aflată la nici unul dintre Părinții Bisericii și nici la vreo autoritate ecleziastică recunoscută.

[75] Citat de A. Benakis, *E genese tes logikes psuches ston aristotele kai ste christianike skepse*, în „Epeteris tou kentrou Ereunes tes Ellenikes philosophias tes Akademias Athenon", 2, 1972, p. 331.

5. *Părinții latini*

Dintre Părinții latini, Tertulian afirmă că embrionul are suflet din clipa zămislirii, dar că el nu este om (*homo*) decât atunci când capătă forma definitivă[76]. El împărtășește părerea medicilor din Antichitate atunci când recunoaște că nu putem vorbi despre un făt omenesc decât după un anumit timp, „iar nu atâta vreme cât se găsește în sângele mamei, urmând să devină o ființă omenească". El nu ia poziție împotriva avortului în general, dar pare să admită o asemenea practică în cazul în care se pune problema salvării vieții mamei: „O necesitate nemiloasă silește ca fătul din pântece să fie jertfit atunci când, așezat de-a curmezișul, el nu se poate naște altfel decât cu prețul vieții mamei sale."[77]

Sfântul Ieronim consideră și el că fătul deja format trebuie protejat, dar recunoaște că „semințele se formează treptat în pântecele femeii, și nu se poate vorbi de omucidere înainte ca elementele disparate să capete înfățișare și mădulare"[78]; această ultimă afirmație este în deplină concordanță cu concepția aristotelică și cea a medicinii antice. Aici, poziția Sfântului Ieronim

[76] Cf. *Despre suflet*, XXV, 2; XXVII, 2.
[77] *Ibidem*, XXV, 4.
[78] *Scrisori*, CXXI, 4.

pare să autorizeze o anumită toleranță față de avortul care se face în primul stadiu de dezvoltare al embrionului. Însă în alte locuri, pentru alte considerente, el se arată un înverșunat opozant al avortului[79].

Fericitul Augustin, în *Întrebări la Heptateuh*, comentează textul de la *Ieșire* 21, 22, însușindu-și distincția între embrionul format și cel neformat, ca și concluzia că uciderea unui fetus neformat nu poate fi asimilată unei omucideri. El își justifică poziția făcând apel și la concepția lui Aristotel cu privire la ivirea sufletului în trup, și spune: ucidere înseamnă a lipsi de suflet, iar embrionului neformat, care, neavând organele simțurilor, arată astfel că nu are încă în el suflet senzitiv, nu i se poate lua ceea ce nu are. „Aici, se ridică de obicei problema sufletului, și anume: dacă ceea ce încă nu este format poate fi privit ca neavând suflet și dacă, din această cauză, se mai poate vorbi de omucidere, de vreme ce nu putem spune că a fost lipsit de suflet ceea ce nu primise încă suflet [...]. Dacă embrionul este încă neformat, dar, chiar așa neformat, este într-un anumit fel însuflețit [...] legea (cf. Ieș. 21, 22) totuși nu socotește că această faptă (avortul) este o crimă, pentru că nu poți spune că există un suflet viu într-un trup care este lipsit de simțire, încă neformat și deci încă nedotat cu simțuri."[80]

[79] Cf. *ibidem*, XII, PL 22, 401.

6. Concluzii

Alți autori latini adepți ai însuflețirii ulterioare a fătului n-au luat poziție în ceea ce privește avortul. În mod logic însă, concepția lor ne permite să admitem că fetusul nu poate fi considerat o ființă omenească propriu-zisă înainte de momentul primirii sufletului (adică, după adepții acestei teorii, înainte de patruzeci de zile de la conceperea lui), și deci că avortul în acest stadiu nu poate fi socotit omucidere și condamnat ca atare. Adoptând în mod riguros teoria aristotelică a însuflețirii embrionului, Toma de Aquino nu putea să nu ajungă la aceste consecințe logice în ceea ce privește avortul. În Occident cel puțin, teoria însuflețirii ulterioare, care a fost susținută pretutindeni, în mod incontestabil până în secolul al XVII-lea, iar apoi a continuat să aibă partizanii ei, a permis anumitor teologi catolici, și chiar magisteriului roman până în secolul al XIX-lea, să nu privească drept omucidere și deci să nu condamne avortul unui fetus

[80] *Întrebări la Heptateuh*, 80, PL 34, 626.

în stadiul în care este lipsit de suflet și neformat, atunci când acest avort este făcut în anumite situații grave – mai ales atunci când viața mamei este pusă în pericol de făt[81].

La Părinții răsăriteni, după cum vom vedea în continuare[82], teoria însuflețirii imediate a prevalat foarte de timpuriu asupra celeilalte teorii. În ceea ce privește distincția biblică dintre embrionul neformat și embrionul format, ea a dat naștere la concluzii care se referă în mod specific la avort. De altfel, dacă rămânem la litera textului din *Ieșire*, prescripțiile acestuia se referă numai la cazurile avorturilor accidentale, comise fără voie de un terț. De aici, desigur, se poate face

---

[81] A se vedea, A. Buegnet, „Avortement", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, co. 2647, 2650. Astfel, condamnarea de către Papa Sixt al V-lea, în bula *Effraetam* (1588) a tuturor celor care „comit avortul unui făt însuflețit sau neînsuflețit, format sau neformat", condamnare care excludea deci situația în care avortul se făcea pentru a se salva viața mamei, a iscat proteste și a fost abolit de Papa Grigore al XIV-lea, în bula sa *Sedes apostolica* (1691). Această bulă: 1) menținea excomunicarea în cazul avortării unui fetus însuflețit, dar autoriza pe preotul delegat de episcopul locului să-l absolve de păcat pe cel vinovat; 2) ridica pedepsele referitoare la avortarea unui fetus neformat, revenindu-se astfel la situația dinainte de bula Papei Sixt al V-ea (a se vedea *ibidem*, col. 2650). Doar din anul 1895 Sfântul Scaun a declarat „ilegale" avorturile practicate pentru a salva viața mamei (a se vedea Denzinger 3298).

[82] În Capitolul IV al cărții de față.

o extrapolare pentru situația avorturilor voluntare, dar în Răsărit abia dacă aflăm vreo astfel de referire, cu excepția unui pasaj din *Constituțiile apostolice*, și acela destul de ambiguu.

În orice caz, celelalte texte canonice nu prezintă nici o urmă de astfel de extrapolări; dintre acestea, Canonul 2 al Sfântului Vasile cel Mare (care, din secolul al IV-lea, este pentru Biserica Răsăriteană referința canonică majoră în ceea ce privește avortul) refuză explicit să țină seama de distincția din *Ieșire*, când e vorba de avorturile voluntare: „Femeia care-și omoară în chip voluntar fătul se face vinovată de pedeapsa uciderii, fără să se mai cerceteze dacă fătul era format sau încă nu era."[83] Poziția Sfântului Vasile cel Mare este fără îndoială marcată de antropologia fratelui său, Sfântul Grigorie de Nyssa, care consideră embrionul o făptură omenească deplină și o persoană din momentul zămislirii[84].

Această antropologie, pe care între Biserica Răsăriteană și-a însușit-o în mod global foarte de timpuriu[85], privind embrionul ca pe un ipostas având o existență independentă[86], exclude, de asemenea, posibilitatea considerării lui drept o parte a trupului mamei de care aceasta ar pu-

---

[83] *Scrisori*, CLXXXVIII, 3.

[84] A se vedea Capitolul IV al cărții de față.

[85] *Ibidem*.

[86] A se vedea Capitolele IV și V ale cărții de față.

tea dispune după cum voiește, așa cum socoteau stoicii și Filon Alexandrinul.

Acrivie și iconomie

Disciplina Bisericii Răsăritene se arată deci deosebit de riguroasă în principiu. Astfel, chiar avortul involuntar (numit de obicei „falsă sarcină") implică, din punctul ei de vedere, o anumită responsabilitate a mamei, care se cuvine să ceară iertare lui Dumnezeu printr-o slujbă specială de pocăință, aceeași de altfel ca și în cazul persoanelor care s-au făcut vinovate de un avort voluntar.

Principala rugăciune a acestei slujbe merită să fie citată și analizată: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Care Te-ai născut din Sfânta de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria și în iesle ca un prunc ai fost culcat, Însuți pe roaba Ta aceasta, care astăzi a căzut în păcat de ucidere (*φόνος*) cu voie sau fără de voie și a lepădat pe cel zămislit într-însa, miluiește-o după mare mila Ta și iartă-i păcatele cele de voie sau fără de voie. Ferește-o de toate uneltirile diavolului și curățește-i întinăciunea; vindecă-i durerile; sănătate și putere trupului și sufletului

dăruiește-i, Iubitorule de oameni, și cu înger de lumină păzește-o de toată năvălirea nevăzuților demoni. Așa, Doamne, scap-o de neputință și de slăbiciune și o curățește de toată întinăciunea cea trupească și de tot felul de dureri ale pântecelui ce vin asupra ei. Și prin mila Ta cea multă o scoală pe ea, întărindu-i neputinciosul ei trup și o ridică din patul în care zace. Că în păcate și în nelegiuiri ne-am născut și toți suntem necurați înaintea Ta, Doamne, și cu frică strigăm și grăim: Caută din cer și vezi neputința noastră, a celor osândiți. Iartă pe roaba Ta, care a căzut în păcat de ucidere cu voie sau fără de voie și a lepădat pe cel zămislit într-însa; și pe toți câți s-au aflat și s-au atins de ea[87], ca un Dumnezeu bun și de oameni iubitor, după mare mila Ta, miluiește-i și-i iartă, că Tu singur ai putere a ierta păcatele și fărădelegile, pentru rugăciunile Prea Curatei Maicii Tale și ale tuturor sfinților."[88]

Din acest text se vede limpede că avortul, indiferent de natura lui, este socotit drept omucidere care implică responsabilitatea și deci vino-

---

[87] Este vorba despre cei care au o parte de vină în ceea ce privește avortul, fie că este vorba de cei apropiați, fie de cei care au contribuit la comiterea lui (a se vedea Canonul Sinodului trulan, citat mai sus).

[88] La E. Mercenier, *La Prière des Eglises de rite Byzantin*, t. I, ed. a II-a, Chevetogne, 1937, pp. 328-329. În românește, vezi *Aghiazmatar*, EIBMO, București, 1976.

văția mamei (și eventual a celor apropiați, îndeosebi a soțului, a cărui responsabilitate e foarte adesea trecută cu vederea).

În cazul „falsei sarcini", textul vorbește în două rânduri de ucidere involuntară, iar în cazul avortului propriu-zis, de ucidere voluntară[89]. În primul caz, textul vorbește de păcate fără voie[90], în cel de-al doilea, de păcate cu voie;

[89] Apropierea dintre avortul involuntar și avortul spontan în cazul unei „false sarcini" și calificarea acestuia din urmă drept omucidere involuntară s-au făcut însă mai târziu în canoanele bizantine, mai ales din cauză că multe avorturi erau prezentate de autorii lor drept avorturi spontane (cf. S. N. Troianos, *L'Embryon dans le droit canonique byzantin*, în „Ethique", 4, 1992, p. 55). Aflăm o asemenea apropiere într-un text al patriarhului Nicolae al III-lea Gramaticul al Constantinopolului (1084-1111). A se vedea E. Papagianne și S. N. Troianos, *Die kanonischen Antworten des Nikolaos III Grammatikos an den Bischof von Zetunion*, în „Byzantinische Zeitschrift", 82, 1989, p. 236. J. Darrouzes, *Les Réponses de Nicolas III à l'évêque de Zètounion*, în „Kathègetria, Essays presented to Joan Hussey for his 80th Birthday", Porphyrogenitus, 1988, pp. 327-343.

[90] Această noțiune – care poate părea ciudată pentru cititorul occidental, dar pe care o aflăm și în formula de iertare din taina spovedaniei – se referă la o faptă rea care n-a fost comisă intenționat, dar pentru care cel care a făcut-o este totuși responsabil, fie pentru că, dacă ar fi fost mai atent, ar fi putut să n-o facă, fie că ea stă în legătură cu anumite dispoziții lăuntrice sau cu alte fapte de care autorul ei este cu totul responsabil. A se vedea de asemenea explicațiile date în paragraful următor în ceea ce privește o anumită responsabilitate colectivă.

se folosește cuvântul „păcate", la plural, pentru că moartea unui făt nu este doar urmarea unui păcat, ci a mai multora. În ce privește cele două feluri de păcate, între ele nu există o despărțire netă: dacă avortul voluntar vădește înainte de toate păcate cu voie, el este legat cu siguranță și de păcate fără voie; tot așa, dacă avortul spontan corespunde unui păcat fără voie, nu este exclus ca, indirect, să fie legat de păcate cu voie. Să notăm că în ambele cazuri, în mai multe rânduri, se vorbește despre posibilitatea ca această faptă să fie insuflată de diavol sau chiar să fie o lucrare diavolească.

Păcatele fără voie aduc în discuție de fapt responsabilitatea întregii omeniri căzute și păcătoase. Am arătat în altă parte că, după cum Adam poate fi privit ca primul răspunzător, prin păcatul său, de toate relele care afectează omenirea (îndeosebi boala, suferința, moartea), tot așa toți ceilalți oameni care, în urma lui, au păcătuit și ei, devin împreună răspunzători pentru această situație[91]. După cum citim la Sfântul Apostol Pavel: *„precum printr-un om a intrat păcatul în lume, și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit"* (Rom. 5, 12). Moartea embrionului sau a

[91] Vezi lucrarea noastră, *La Théologie de la maladie*, Paris, 1991, ed. II, 1994, pp. 32-38.

fetusului chiar în cazul unui avort spontan este adesea datorată unei malformații sau unei boli, care sunt rezultatul unor dezordini biologice sau psihologice care afectează în grade și momente diferite întregul cosmos, și ale cărei origini profunde sunt de natură spirituală, stând în legătură cu păcatele întregii omeniri, săvârșite de-a lungul timpului, și cu lucrarea puterilor răului căreia păcatul primului om i-a deschis cale liberă de acțiune[92].

De această responsabilitate și culpabilitate colectivă – la care se referă starețul Zosima în *Frații Karamazov* atunci când spune: „Suntem cu toții vinovați față de toți și pentru toate" – se vorbește în rugăciune atunci când se spune: „în păcate și în nelegiuiri ne-am născut și toți suntem necurați înaintea Ta, Doamne, și cu frică strigăm și grăim: Caută din cer și vezi neputința noastră, a celor osândiți." Să adăugăm că această responsabilitate colectivă apare și în cazul avortului voluntar, fiecare om fiind într-o anumită măsură răspunzător pentru păcatele săvârșite de aproapele său, lucru despre care dă mărturie adeseori conștiința ortodoxă, îndeosebi cea monastică.

În cazul avortului voluntar totuși responsabilitatea și culpabilitatea personală a mamei (dar,

[92] *Ibidem*, pp. 30-31.

trebuie să subliniem, și a celor apropiați, care au favorizat într-o anumită măsură avortul) sunt arătate limpede în textul rugăciunii. Nu este vorba de o condamnare a mamei, ci mai curând de o trezire a conștiinței, de un îndemn la căință prin care se poate dobândi iertarea lui Dumnezeu, cerută de preot în numele tuturor credincioșilor.

Să observăm totuși că textul, în paralel cu această tonalitate de pocăință, are și o puternică tonalitate de compasiune. Preotul care spune rugăciunea se arată, în numele întregii comunități și al Bisericii, îngrijorat în chip deosebit de starea de boală și de slăbiciune (spirituală, psihică și fizică) în care se află mama și cere pentru ea sprijinul harului dumnezeiesc: „...vindecă-i durerile; sănătate și putere trupului și sufletului dăruiește-i, Iubitorule de oameni [...]. Așa, Doamne, scap-o de neputință și de slăbiciune și o curățește de toată întinăciunea cea trupească și de tot felul de dureri ale pântecelui ce vin asupra ei. Și prin mila Ta cea multă o scoală pe ea, întărindu-i neputinciosul ei trup și o ridică din patul în care zace." Avortul este din multe puncte de vedere cu adevărat o dramă. Este o dramă pentru că implică moartea unei ființe care este deja o persoană umană. Este o dramă pentru că această moarte o afectează întotdeauna în mod profund pe mamă și produce un traumatism care, atunci când nu

provoacă o suferință conștientă, rănește sensibilitatea profundă, marcându-i, adesea pentru totdeauna, inconștientul. Chiar în cazul avortului voluntar, Biserica o socotește pe mamă nu doar vinovată, ci și o victimă, primind-o în sânul său, mângâind-o, alinându-i rănile sufletești, sprijinind-o și ajutând-o să înceapă o viață nouă.

Textul slujbei de pocăință dă mărturie despre faptul că, în Biserica Răsăritului, în practică, se face o trecere de la acrivie la iconomie, la pogorământ; prima corespunde aplicării stricte a canoanelor, care, după cum am văzut, sunt extrem de riguroase, a doua corespunde aplicării lor în mod flexibil, îmblânzind sau chiar anulând pedepsele, ținându-se seama de situația personală a fiecăruia, dar mai ales dând mărturie de mila și iubirea de oameni ale lui Dumnezeu, pe care Biserica se cuvine să le manifeste și să le vădească[93]. Acrivia păstrează conștiința faptului că avortul este o faptă gravă (lucru care are o importanță capitală în societățile în care avortul tinde să se banalizeze și să devină, în majoritatea cazurilor, o practică anticoncepțională de ultimul moment); iconomia ține seama de faptul că, în anumite situații excepționale, avortul este un rău mai mic. Este limpede că, în acest domeniu, Biserica răsăriteană n-a încercat niciodată să găsească îndreptățiri antropologice, sociale, juridice sau morale pentru anumite forme de avort, chiar dacă acordă circumstanțe atenuante. Folosindu-se însă de căința liber exprimată a mamei și a celor implicați într-un asemenea act, ea dăruiește, în numele iubirii pe care se întemeiază, iertarea de care are atâta nevoie sufletul celui care a păcătuit.

[93] *Penitențialele* (care se îngrijeau de aplicarea în cazuri concrete și particulare a rânduielilor canonice) ne arată faptul că rânduielile canonice referitoare la avort, în principiu foarte severe, se aplicau, în lumea bizantină, cu o anumită indulgență, iar pedepsele pe care ele le prescriau erau, în practică, mult reduse. De pildă, *Canoanele* patriarhului Ioan Postitorul (secolul al X-lea) recomandă, referindu-se la practica obișnuită, de a se reduce penitența prevăzută în acest caz de la șapte la cinci sau chiar la trei ani (a se vedea G. A. Rhallis și M. Potlis, *Syntagma ton theion kai ieron kanonon*, t. 4, p. 443). În zilele noastre, dacă dispozițiile canonice pe care le-am prezentat sunt încă în vigoare în Biserica Ortodoxă (și deci și această penitență de șapte ani rămâne, în principiu, valabilă), în realitate, ele nu sunt aplicate, cei care s-au făcut vinovați de comiterea unui avort putând, dacă se căiesc, să reintre în comuniune cu Biserica prin taina pocăinței. Tot așa, slujba de pocăință se face numai dacă este cerută preotului de persoana în cauză.

Concluzie

În încheierea acestui capitol se cuvine să arătăm că ne aflăm în prezența unui paradox. Concepțiile antropologice dominante în Biserica romano-catolică ar fi trebuit s-o conducă în mod logic la o atitudine flexibilă și tolerantă față de avorturile practicate în primele săptămâni de sarcină (flexibilitate dovedită de Penitențialele occidentale din Evul Mediu, care dădeau pedepsele în funcție de vârsta embrionului[94]); poziția ei totuși s-a înăsprit până la a deveni, cu începere din secolul al XIX-lea, intransigentă, adeseori părând chiar inumană.

În schimb, Biserica răsăriteană, care și-a definit foarte de timpuriu o antropologie în care embrionul era considerat încă de la concepere drept o persoană omenească, era logic să se arate inflexibilă în privința principiilor; de-a lungul timpului, pe acest plan al principiilor, poziția sa a devenit chiar din ce în ce mai riguroasă. Totuși putem constata că, în paralel cu această severitate, „Biserica bizantină a dat dovadă de un pogorământ

[94] A se vedea J.-L. Flandrin, *L'Attitudine à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale*, în „Annales de démographie historique", 1993, p. 156; *L'Eglise et le controle des naissances*, Paris, 1970, p. 43 ș.u.

din ce în ce mai mare față de femeie"[95], netemându-se că ar putea prin aceasta să contravină legislației imperiale și aplicărilor ei[96]. „Iconomia" pe care Biserica ortodoxă continuă să o aplice în zilele noastre nu constituie o inconsecvență în raport cu principiile rămase în vigoare și la care se face întotdeauna referință, ci exprimă grija de a ține seama de o anumită situație particulară și concretă în care se află persoana umană – grijă care se situează la polul opus față de juridismul abstract și impersonal –, prin care se arată compasiunea cu care Biserica și membrii ei îi privesc pe toți cei aflați în suferință, dovedind în fapt mila și iertarea față de toți oamenii a Celui care a zis: *„n-am venit ca să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea"* (In. 12, 47).

[95] M.-H. Congourdeau, *Un procès d'avortement à Constantinople au XIV-e siècle*, în „Revue des études byzantines", 40, 1982, p. 115.

[96] Cf. *ibidem*.

CAPITOLUL AL IV-LEA

STATUTUL EMBRIONULUI

În ceea ce privește felul în care este conceput statutul embrionului sau al fetusului[1] uman, putem distinge în gândirea patristică mai multe curente. Ele se definesc în general în raport cu cele două chestiuni: cea a însuflețirii embrionului (sau a fetusului) și cea a formării lui, acestea fiind discutate când independent, când legate una de alta.

Poziția lui Aristotel și a medicinii antice

Unii Părinți, atunci când vorbesc despre statutul embrionului sau al fetusului, se referă la

[1] Amintim că, potrivit uzajului teologic și patristic, acești doi termeni sunt echivalenți. Dacă este să facem o distincție, aceasta ar consta în faptul că fetusul este o etapă de dezvoltare mai avansată decât embrionul.

anumite concepții filosofice ale Antichității, ca și la medicina din vremea lor[2]. De aceea, este util să amintim unele principii ale acestora, fără a intra în detalii referitoare la teoriile biologice și fiziologice, astăzi cu totul depășite.

Pentru Hipocrate, ale cărui scrieri au constituit multă vreme lucrări de referință, copilul se formează la capătul a treizeci de zile, dacă este vorba despre un băiat, sau după patruzeci și două de zile, în cazul unei fete[3]: „în acest interval de timp, uneori mai mic, alteori mai mare, se formează [copiii]"[4].

Această concepție introduce o diferență de durată între formarea băiatului și cea a fetei, în timp ce concepția pitagoreică le plasa pe amândouă la treizeci și cinci de zile. Concepția aristotelică va mări considerabil acest interval.

Pentru Aristotel, embrionul cunoaște o diferențiere a organelor, este articulat, dobândește simțire și, prin urmare, posedă caracteristicile

[2] Despre raportul Părinților cu medicina vremii lor, a se vedea lucrarea noastră *La Théologie de la maladie*, ed. II, Paris, 1994, cap. III.

[3] *Despre natura copilului*, XVIII, 1, 5, 7, ed. Joly, pp. 60, 61, 63.

[4] *Ibidem*, XVIII, 1, ed. cit., p. 60. Hipocrate își întemeiază datarea pe o dublă observație, cea a embrionilor eliminați printr-un avort spontan și cea a duratei lohiilor (a se vedea *ibidem*, 1, 2, 5, 7, pp. 61-63).

unei ființe însuflețite[5], luând formă umană, în răstimp de aproximativ patruzeci de zile de la concepere, dacă este de sex masculin, și optzeci sau nouăzeci de zile după, dacă este de sex feminin; înainte de aceasta, el este „o grămadă de carne informă"[6], care duce o viață vegetativă[7]. Dacă sufletul vegetativ (sau nutritiv) se manifestă de la bun început, sufletul senzitiv nu apare decât atunci când trupul a căpătat organele care îi permit acestui suflet să se manifeste; înainte de aceasta, el nu există în trup decât ca virtualitate; cât privește sufletul rațional, care-l deosebește pe om de animale, el nu depinde de starea trupului, ci este introdus în trup din afară, atunci când sufletul senzitiv este deja activ[8].

[5] Pentru Aristotel, simțirea (sau capacitatea de a avea senzații) este definitorie pentru viața animalelor (cf. *Despre suflet*, II, 2; *Politica*, VII, 15; *Despre felul în care se nasc animalele*, I, 23; II, 3).

[6] Cf. *Istoria animalelor*, VII, 3.

[7] Cf. *Despre felul în care se nasc animalele*, II, 3.

[8] Cf. *ibidem*; *Despre suflet*, II, 4: III, 4.

Embrion format și embrion neformat

1. *Distincția din Levitic 12, 1-6 și din Ieșire, 21, 22-24*

Poziția celor mai mulți Părinți cu privire la statutul embrionului (sau al fetusului) se sprijină în primul rând pe Sfânta Scriptură.

Unul dintre textele majore în acest sens este cel din *Levitic* 12, 1-6, unde aflăm o analogie tulburătoare între durata stabilită pentru curățirea femeii care a născut – patruzeci de zile (șapte plus treizeci și trei), dacă este vorba despre un băiat, optzeci de zile (paisprezece plus șaizeci și șase), dacă este vorba despre o fată – și durata indicată de Aristotel pentru formarea embrionului masculin și a embrionului feminin, analogie care l-a făcut pe Filon Alexandrinul să creadă că Aristotel s-a inspirat din Biblie[9]. Pentru Părinți faptul că embrionul feminin se formează mai târziu decât cel masculin își află confirmarea în istorisirea biblică a *Facerii*, care prezintă crearea femeii ca urmând după crearea bărbatului (Fac. 2, 18, 21-22[10]).

[9] Vezi mai jos.

[10] A se vedea, de pildă, Tertulian, *Despre suflet*, XXXVI, 4.

Dar atenția Părinților a fost mai mult atrasă de distincția stabilită în *Ieșire* (versiunea *Septuagintei*[11]) între fetusul configurat și cel neconfigurat când e vorba de a se aplica pedepse, în cazul unei ucideri involuntare a fetusului; astfel: „Dacă doi oameni, luându-se la bătaie, vor lovi o femeie însărcinată și aceasta va lepăda pruncul neîmplinit (*μὴ ἐξεικονισμένον*), vinovatul va plăti atât cât se cuvine...; dar dacă pruncul va fi împlinit (*ἐξεικονισμένον*), atunci se va da suflet pentru suflet, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână...” (Ieș. 21, 22-24). S-a tradus prin „împlinit” participiul *ἐξεικονισμένον*, care, literal, înseamnă „făcut după chip”, indicând faptul că embrionul a primit forma omenească. Ultimele cuvinte, care fac aluzie la membrele fătului, par să reflecte o concepție asemănătoare celei a lui Aristotel, potrivit căreia fătul poate fi socotit ca împlinit (format) atunci când membrele sale sunt diferențiate.

2. *Exegeza lui Filon Alexandrinul*

Înainte de a prezenta pozițiile patristice referitoare la acest subiect, ar fi util să amintim exe-

[11] Textul iudaic este diferit, punând accentul mai mult pe starea mamei decât pe a fătului.

geza făcută de Filon Alexandrinul, a cărui operă a fost studiată cu atenție de Părinți.

Filon reia distincția exprimată de textul biblic, caracterizând fătul „neîmplinit" (*μὴ ἐξεικονισμένον*) drept „inform și nediferențiat" (*ἄπλαστον καὶ ἀδιατύπωτον*). Cât privește fătul „împlinit" (*ἐκεικονισμένον*) sau altfel spus „făcut după chip", el îl califică cu un alt termen, care înseamnă „format" (*μεμορφωμένον*) și consideră că acest făt se caracterizează prin aceea că „toate membrele sale sunt la locul lor, având însușirile care le sunt proprii"[12]. În cazul uciderii involuntare a fătului neîmplinit, se cere o despăgubire, pentru că „Natura, care era pe cale să făurească cea mai minunată dintre făpturi, omul, a fost împiedicată să-și termine lucrarea". În cazul uciderii unui făt deja format însă, se cere pedeapsa cu moartea, „pentru că astfel a fost ucis un om aflat în atelierul Naturii, care nu socotise că e vremea să-l scoată la lumină, după cum statuile terminate așteaptă să fie scoase afară și trimise acolo unde trebuie"[13].

Se pare că Filon se referă la Aristotel atunci când arată ce înseamnă un făt neformat – adică inform și nediferențiat – și ce anume unul format –, adică ale cărui membre sunt toate la locul lor, cu însușirile care le sunt proprii. De altfel,

[12] Cf. *De specialibus legibus*, III, 117.
[13] *Ibidem*, 108-109.

Filon admite concepția lui Aristotel și a medicilor vremii sale – care, după el, s-au inspirat din Sfânta Scriptură (Lev. 12, 1-6) –, potrivit căreia formarea și modelarea fătului uman cer patruzeci de zile dacă este de sex masculin și optzeci de zile dacă este de sex feminin[14]. Totuși, pentru Filon, dacă fătul format este deja un om (care se deosebește de un nou-născut numai prin faptul că acela a ieșit la lumina zilei, în timp ce acesta este încă ascuns în sânul mamei sale, după cum arată limpede exemplul cu statuia), fătul neformat este mai mult decât un potențial om, el este deja un om în curs de formare[15].

În alte locuri însă Filon pare să admită „părerea filosofilor naturii care-și dedică viața studiului [de data aceasta este vorba despre stoici], ca și a celor mai iluștri medici care au cercetat trupul omenesc", potrivit căreia „fătul, atunci când este una cu mitra, ascuns în pântece, face parte din femeia însărcinată"[16], altfel spus, el se deosebește din acest punct de vedere de „rodul adus pe lume și despărțit de trupul cu care făcea una, care are viață de sine stătătoare și căruia nu-i lipsește nici una dintre părțile ce alcătuiesc natura omenească"[17].

[14] Cf. *Întrebări și răspunsuri la Facere*, I, 25; II, 14; IV, 27.
[15] Cf. *De specialibus legibus*, III, 109. Cf. 117.
[16] *Ibidem*, 117.
[17] *Ibidem*.

3. *Părinții latini*

Dintre Părinții latini, Tertulian afirmă că embrionul are suflet din momentul zămislirii, dar crede în același timp că există diferite stadii de formare a fătului. El pare să admită distincția între fătul neformat și cel format, deosebind stadiul în care fătul este un *pecus* (termen corespunzător grecescului *zôon*, care desemnează o ființă vie) de stadiul care corespunde formei sale finale complete, în care este un om (*homo*): „Fătul în uter este om din momentul în care este deplin format."[18] După el, nu se poate vorbi despre un făt propriu-zis omenesc decât după un anumit timp, și nu îndată ce „sămânța este reținută de femeie prin împreunare"[19]. Dar, din acel moment, „principiul care-l face om există deja în el [...] și este supus suferințelor omenești, pentru că fătul, cu toate că trăiește încă în mama lui, este părtaș la suferințele ei"[20].

Lactanțiu se raliază în mod explicit concepției lui Aristotel și a medicinii antice atunci când spune că fătul nu este desăvârșit decât după patruzeci de zile: „Varro și Aristotel socotesc că zămis-

[18] *Despre suflet*, XXXVII, 2. Cf. XXV, 5-6; *Contra lui Marcion*, IV, 2.

[19] *Despre suflet*, XXV, 2; XXVII, 2.

[20] *Ibidem*, XXXVII, 2.

lirea are loc astfel: [...] dacă sămânța femeiască s-a amestecat în chipul cuvenit cu sămânța bărbătească, cele două devin dense și se încheagă în același timp, pentru a ajunge să capete formă; mai întâi se formează inima, căci în ea se află toată viața și toată înțelepciunea, și, în sfârșit, întreaga lucrare este încheiată în patruzeci de zile."[21]

Sfântul Ieronim crede că „semințele se dezvoltă treptat în uter" și că fătul dobândește formă omenească atunci când „elementele disparate capătă înfățișarea și membrele care le sunt proprii"[22], această ultimă însemnare fiind în acord cu concepția aristotelică și cea a medicinii antice.

Fericitul Augustin, în *Întrebări la Heptateuh*, comentează textul din *Ieșire* 21, 22, însușindu-și distincția pe care textul biblic o face între fătul neformat și fătul format, adoptând în plus și concepția aristotelică a însuflețirii ulterioare, care socotește fătul format atunci când s-au diferențiat organele și a dobândit suflet senzitiv. Astfel, Fericitul Augustin socotește că fătul neformat nu are încă organe de simț, arătând prin aceasta că nu are nici suflet senzitiv: „nu poți spune că există un suflet viu într-un trup care este lipsit de simțire, încă neformat și deci încă nedotat cu simțuri."[23]

[21] *Lucrarea lui Dumnezeu Făcătorul*, XII, 6.

[22] *Epistole*, CXXI, 4.

[23] *Întrebări la Heptateuh*, 80, PL 34, 626.

4. *Părinții răsăriteni*

Mai mulți Părinți evocă distincția din *Ieșire* 21, 22, fără însă a o explica prea mult. Origen pare să admită această distincție[24], dar dă la iveală o anumită incoerență a textului luat în sens literal, în privința pedepsei prescrise în cazul uciderii fătului deja format[25], pentru a-și justifica lunga interpretare alegorică pe care o dă în continuare[26].

Sfântul Efrem Sirul abia dacă explică distincția biblică, opunând pur și simplu situației în

[24] *Omilii la Facere*, X, 1-2.

[25] „Dacă, fiind lovită de doi care se ceartă o femeie însărcinată, aceasta va lepăda un prunc deja format, e ușor de înțeles că se cere să se dea viață în schimbul vieții, adică uciderea să se pedepsească cu moartea; dar cele ce urmează: «ochi pentru ochi, dinte pentru dinte», cer să fie explicate, căci e greu de crezut ca pruncul mort în astfel de împrejurări să fi pierdut, sub loviturile celor ce se ceartă, în sânul maicii sale un ochi, pentru care și cel care a pricinuit o asemenea pierdere să fie osândit de judecătorii la scoaterea ochiului! Totuși, pentru că este vorba despre un făt deja format, să primim aceasta. Dar ce putem spune despre dinte? Are oare fătul din pântece dinți pe care să-i poată smulge ucigașul? [...] Iată tot atâtea întrebări la care mi se pare că nu se poate răspunde cu ușurință" (*ibidem*, 2).

[26] Potrivit acestei interpretări, „femeia însărcinată este sufletul care este pe cale să zămislească Cuvântul lui Dumnezeu" (*ibidem*, 3-4).

care se plătește răscumpărare, adică atunci „când fătul încă nu a căpătat formă și nu are încă mădulare", situația, pedepsită cu moartea, în care „fătul este împlinit"[27].

Sfântul Grigorie de Nyssa, într-un scurt pasaj, pare a se referi în mod implicit la distincția dintre embrionul format și cel neformat, arătând o oarecare ezitare atunci când e vorba să-l considere pe acesta din urmă o ființă omenească: „Nu vom numi fătul care n-a ajuns la capătul dezvoltării sale (*τὸ ἀτελεσφόρητον ἔμβρυον*) om, ci ceva care poate, dacă ajunge la capătul dezvoltării sale, să ajungă om (*δυνάμενον εἰς ἀνθρώπου γένεσιν προελθεῖν*), în timp ce, atâta vreme cât este neîmplinit (*ἐν τῷ ἀτελεῖ*), nu este încă un om (*ἄλλο τί ἐστι καὶ οὐκ ἄνθρωπος*)".[28] Această remarcă a Sfântului Grigorie, care nu este lipsită de o oarecare ambiguitate și prezintă riscul de a reifica embrionul, trebuie totuși plasată în cadrul mai larg al scrierilor sale. Mai întâi de toate, remarca apare aici incidental, într-un context care nu este nici embriologic, nici antropologic, țelul său fiind acela de a arăta, prin analogie, că „cel care nu a primit în chip deplin adevărata formă a tainei nu poate,

[27] *Omilii la Facere și Ieșire*, CSCO 152, p. 150; 153, p. 129-130.

[28] *Împotriva macedonienilor*, GNO, III, 1, p. 101.

în chip logic, a se numi creștin"[29]. În al doilea rând, ea trebuie situată – după cum ne indică analogia precedentă – în raport cu concepția dezvoltării ființei omenești desăvârșite, pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o prezintă în altă parte[30], potrivit căreia chiar omul ajuns la vârsta bărbăției nu este cu adevărat om deplin în raport cu măsura bărbatului desăvârșit, a lui Hristos (cf. Efes. 4, 13); ni se oferă aici mai curând o metaforă decât o realitate. În al treilea rând și mai presus de toate, Sfântul Grigorie dezvoltă o antropologie foarte coerentă și plină de forță, în care sunt incluse în mod firesc formarea și constituirea omului de la începutul existenței sale și care deci are implicații embriologice imediate și evidente; această concepție exclude din mai multe motive tot ceea ce poate părea rigid și ambiguu în formula citată mai sus și arată că Sfântul Părinte nu pune la îndoială caracterul esențial uman al embrionului în primele sale faze de dezvoltare[31].

Sfântul Chiril al Alexandriei citează și el textul din *Ieșire*. O particularitate a explicației oferite de el constă în folosirea noțiunilor de „chip

[29] *Ibidem*, GNO, III, 1, p. 101.

[30] A se vedea *infra*, pp. 203-205.

[31] A se vedea *infra*, pp. 258 ș.u. și M. Canevet, *L'Humanité de l'embryon selon Grégoire de Nyssa*, în „Nouvelle revue théologique", 114, 1992, pp. 678-695.

omenesc" (*ἀνθρωποειδές*) și de „formă" (*τύπος*) a trupului, ca și în precizarea că la această formă și la acest chip omenesc se ajunge după patruzeci de zile: „Cuvântul dumnezeiesc spune că embrionul din pântece se arată cu chip de om și ajunge la forma trupului nostru de-abia când împlinește patruzeci de zile."[32]

Procopie de Gaza notează doar: „se spune că în pântecele mamei fătul capătă formă omenească după patruzeci de zile"[33].

În comentariul său la *Ieșire* 21, 22, Sfântul Maxim Mărturisitorul acceptă distincția între fătul neformat, pe care-l prezintă ca „neavând formă omenească" (*μὴ ἐκεικονισμένον εἰς ἀνθρωπείαν μορφήν*), și fătul format, care, precizează el, a căpătat „chip omenesc" (*ἡ ἀνθρωπεία εἰκών*)[34]. Într-un text ulterior, el va prelua din nou această distincție, aderând la concepția potrivit căreia fătul este format într-a patruzecea zi de la concepere, considerând că atunci „rodul conceperii capătă chipul deplin", neacceptând însă opinia referitoare la diferitele stadii de însuflețire[35].

[32] *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, VIII. PG 68, 545B.

[33] *Catene la Octateuh*, PG 87, 1, 618.

[34] *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 28.

[35] *Ambigua*, 42, PG 91, 1340-1341A.

Problema însuflețirii embrionului

Cu privire la problema însuflețirii embrionului, care, după cum am văzut, este uneori asociată cu cea a formării embrionului sau a fetusului, iar alteori, disociată de ea, putem distinge în gândirea patristică două mari curente: unul care consideră că sufletul se află în trup din clipa conceperii (însuflețirea imediată), altul care afirmă că sufletul este sădit în trup după un anumit timp de la concepere (însuflețirea ulterioară, mediată).

1. Adepții însuflețirii ulterioare

Teoria însuflețirii ulterioare își află expresia filosofică esențială la Aristotel, pentru care, așa cum am văzut, embrionul uman are din momentul conceperii un suflet nutritiv, dar nu posedă decât ca virtualitate sufletul senzitiv (propriu animalelor), care nu apare decât atunci când are loc diferențierea organelor și când trupul primește organele de simț, adică la patruzeci de zile în cazul embrionului masculin și la optzeci de zile când e vorba de embrionul feminin. Cât privește sufletul rațional, specific omu-

lui, Aristotel crede că acesta este de origine divină și este introdus din afară în embrion atunci când acesta are deja un suflet senzitiv, fără a preciza însă când anume[36].

Dintre Părinții răsăriteni, principalul adept al însuflețirii ulterioare a embrionului este Teodoret al Cirului, care însă nu se sprijină pe concepția lui Aristotel, ci pe pasajul deja citat din *Ieșire*, ca și pe un text din Iov: „Vorbind despre femeia însărcinată care leapădă pruncul din pricina loviturilor, Legiuitorul spune că mai întâi fătul primește formă în sânul matern, apoi suflet; nu că sufletul i-ar veni de undeva din afară, nici că s-ar naște din sământă, ci el își are începutul în planul dumnezeiesc, potrivit legii puse în natură de la început – cf. Fac. 2, 7, unde vedem că Dumnezeu Creatorul i-a dat suflet omului după ce mai întâi i-a zidit trupul. Tot așa spune și dreptul Iov atunci când, luptând bărbătește cu suferința Îi spune Celui care l-a făcut: «*Adu-Ți aminte că m-ai făcut din pământ și că mă vei întoarce în țărână. Nu m-ai turnat oare ca pe lapte și nu m-ai închegat ca pe caș ? M-ai îmbrăcat în piele și în carne, m-ai țesut din oase și din vine; apoi mi-ai dat*

[36] „În ceea ce privește rațiunea, a ști când, cum și de unde își primesc partea lor făpturile care se împărtășesc de ea, este un lucru foarte greu de spus" (*Despre nașterea animalelor*, II, 3).

viață, și bunăvoința Ta și purtarea Ta de grijă au ținut vie suflarea mea» (Iov 10, 9-12). Prin aceste cuvinte ni se arată legătura dintre soți și cum se face începutul zămislirii din acea mică sămânță care se preschimbă într-o mulțime nesfârșită de forme; cum apoi sufletul este adus și sădit în trup și cum, după naștere, pronia dumnezeiască îl păzește și-l călăuzește pe om."[37]

Teoria însuflețirii ulterioare are însă mai mulți adepți printre Părinții latini, care, mai ales pentru a combate erezia traducianistă – după care sufletul este primit, ca și trupul, de la părinți, în momentul conceperii –, nu numai că fac distincție între concepție și însuflețire, dar le și despart în timp, prima fiind lucrarea genitorilor, cealaltă, efectul primirii sufletului de la Dumnezeu.

Astfel, după Ghenadie de Marsilia, sufletul nu este creat și unit cu trupul decât atunci când trupul este deja format[38].

Autorul tratatului *Despre duh și suflet*, care a fost multă vreme atribuit Fericitului Augustin, afirmă că trupul omenesc „are în uter o viață vegetativă, se mișcă, crește și primește forma omenească mai înainte de a primi un suflet rațional"[39].

---

[37] *Tratamentul bolilor elinești*, V, 52.
[38] *Despre dogmele bisericești*, 14. PL 58, 984.
[39] Pseudo-Augustin, *Despre duh și suflet*, PL 40, 784-785.

Într-o altă scriere, care, de asemenea, a fost atribuită Fericitului Augustin, aflăm ideea că Dumnezeu nu dă suflet nemuritor omului decât după ce acesta are un trup deplin format, tot așa cum a făcut la început cu Adam[40].

Augustin însuși, după cum am văzut, este un adept al însuflețirii ulterioare și identifică momentul în care embrionul primește forma umană cu momentul în care primește suflet senzitiv[41].

Casiodor este de aceeași părere, invocându-i și pe medicii vremii sale, care fixează momentul însuflețirii în a patruzecea zi de la concepere[42].

Această teorie a însuflețirii ulterioare își află, mai apoi, și alți apărători în Apus, ca Anselm, Petru Lombardul, Hugues de Saint-Victor; o vom regăsi și mai puternică în curentul scolastic, prin adoptarea oficială a filosofiei aristotelice. Majoritatea autorilor scolastici, în frunte cu Toma de Aquino, fixează însuflețirea aproximativ în a patruzecea zi pentru copiii de sex masculin și spre optzeci de zile pentru copiii de sex feminin, considerând că, în orice caz, sufletul rațional, specific omului, nu-i este dat decât atunci când trupul este deplin format, luând în acel

---

[40] Pseudo-Augustin, *Întrebări referitoare la Vechiul Testament*, 23. PL 35, 2229.
[41] *Întrebări la Heptateuh*, 80. PL 34, 626, citat mai sus.
[42] *Despre suflet*, 7. PL 70, 1292.

moment locul sufletului senzitiv, care, la rândul lui, a luat locul sufletului vegetativ[43]. În Apus, această teorie a însuflețirii ulterioare va fi susținută pretutindeni și în mod incontestabil până în secolul al XVII-lea, păstrându-și până aproape de zilele noastre un mare număr de adepți[44].

2. *Adepții însuflețirii imediate*

a) Părinții latini

Dintre Părinții latini, unul dintre primii apărători ai teoriei însuflețirii imediate este Tertulian. După el, omul primește sufletul o dată cu trupul: „Am susținut tovărășia cărnii și a sufletului de la început, de la unirea semințelor înseși, și până la completa dezvoltare a fătului. Tot așa o apărăm și după naștere."[45] „Amândouă în același timp sunt concepute, formate și desăvârșite, precum sunt și date la iveală, și nu

[43] Cf. Toma de Aquino, *Questiones disputatae de Potentia*, q. III; *Summa theologica*, I, q. CXVIII; *Contra Gentiles*, I, II, c. LXXXVII-LXXXIX. A se vedea M. Bastit, *L'Embryologie de saint Thomas*, în „Ethique", 3, 1992, p. 48-59.

[44] Cf. A. Chollet, *Animation*, în „Dictionnaire de théologie catholique", t. I, 1903, col. 1310.

[45] *Despre suflet*, XXXVII, 5.

intervine vreun moment în creație în care una să fie înaintea celeilalte."[46] „Afirmăm că de la zămislire există și suflet."[47] „De la zămislire trupul și sufletul sunt în același timp semănate, formate și aduse la viață. Sufletul este amestecat în trup, participând la toate lucrările lui."[48] Pentru Tertulian, la creație omul primește suflet deplin – adică un suflet dotat cu rațiune: „Noi spunem că sufletul este înzestrat de la început cu toate facultățile sale"[49]; „prin minte, *mens*, care în grecește se spune *nous*, nu înțelegem nimic altceva decât facultatea sufletului, sădită în el și proprie din naștere"[50]; „noi afirmăm despre cuget că este legat de suflet, fiind altul nu prin substanță, ci prin funcția substanței"[51]; „conchidem deci că toate facultățile naturale ale sufletului sunt în el ca niște substanțe ale lui, și că ele se dezvoltă și înaintează o dată cu el de când este socotit ca atare"[52].

[46] *Ibidem*, XXVII. Cf. XXXVI; XLV.

[47] *Ibidem*.

[48] *Despre înviere*, XVI, 10.

[49] *Despre suflet*, XIX.

[50] *Ibidem*, XII, 1. cf. XIX, 6; XX; XXXVII, 5.

[51] *Ibidem*, XII.

[52] *Ibidem*, XX, 1. Tertulian precizează mai departe că ceea ce crește și se dezvoltă nu este însăși substanța sufletului, ci puterea lui de a se manifesta: „De altfel, nu trebuie să se afirme că sufletul crește prin substanță, ca să nu se creadă că este supus pieirii; puterea lui, în care se găsesc

b) Părinții răsăriteni

Dintre Părinții răsăriteni, Sfântul Irineu apare ca primul apărător explicit al existenței simultane a trupului și a sufletului la zămislire. „Sufletul, scrie el, nu este anterior trupului cât privește existența; și nici trupul nu se formează înaintea lui, ci aceste două elemente apar în același moment."[53]

Clement Alexandrinul este și el un adept al însuflețirii imediate. El se referă la învățătura unui bătrân (pe care nu-l numește), după care „ceea ce se află în pântecele mamei este o făptură vie. Căci, după curățirea lunară, sufletul este pus în matricea femeii, în vederea zămislirii, adus aici de unul dintre îngerii care se îngrijesc de nașterile omenești; cunoscând dinainte momentul prielnic zămislirii, îndeamnă femeia spre unirea cu bărbatul, iar când sămânța este sădită, el face în așa fel, încât suflul de viață (πνεῦμα) aflat în sămânță să vină și să ia astfel parte la formarea fătului."[54] El însuși aderă la

sădite înzestrările naturale, păstrându-se măsura în care a fost insuflat de la început, înaintează puțin câte puțin, împreună cu trupul" (*ibidem*, XXXVII, 5). Concepția sa este astfel foarte apropiată de cea pe care o va dezvolta Sf. Grigorie de Nyssa (vezi *infra*).

[53] *Fragmente despre Cântarea cântărilor*, XXVI, ed. Harvey, t. II, p. 455.

[54] *Excerpte profetice*, L, 1. Cf. *Pedagogul*, I, VI, 48, 1-49, 1.

această concepție. „Că îngerii le fac roditoare chiar pe cele sterpe, continuă el, este într-adevăr cu putință, pentru că ei sunt cei care aduc sufletul înainte de zămislire, iar când se spune în Evanghelie «pruncul a săltat [...] în pântecele meu» (Lc. 1, 44), aceasta arată că avea suflet."[55] Pentru Clement sufletul este prezent deci înainte de zămislire, de vreme ce el face cu putință fecundarea, activând *pneuma* prezentă în sământă; o dată fecundarea împlinită, sufletul este cel care dirijează dezvoltarea embrionului. Acest suflet nu este, în cazul omului, un suflet vegetativ sau senzitiv (căruia îi corespunde *pneuma*, numită și „*pneuma* trupească" sau „*pneuma* carnală"), ci sufletul rațional și cugetător, care-l definește pe om ca atare și pe care Clement îl numește încă și mai precis *egemonikon* sau partea conducătoare[56]: „Spunem însă că rațiunea și partea conducătoare a sufletului sunt cauza constitutivă a omului; dar și partea irațională este însuflețită și este o parte constitutivă a ființei omenești."[57] Acest suflet este creat de Dumnezeu și adus de înger ca parte distinctă, din

[55] *Ibidem*, L, 2.

[56] A se vedea *Stromatele*, VI, 134, 2-136, 4, și comentariile lui L. Rizzerio, *Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie*, în „Nouvelle revue théologique", 111, 1989, pp. 399-405.

[57] *Stromate*, VI, 135, 2.

afară și mai întâi de toate[58]. Nu regăsim aici deplina simultaneitate a existenței sufletului și trupului, pentru care pledează Sfântul Irineu, dar nici nu se vorbește limpede despre o preexistență a sufletului, așa cum o va face ucenicul său, Origen. Totuși Clement consideră că embrionul este însuflețit în fapt din prima clipa a existenței sale[59] și poate fi socotit din acel moment drept o persoană umană, pentru că se află atunci în posesia unui suflet superior (*egemonikon*) care nu numai că-l caracterizează în calitate de om, dar este rod al actului creator al lui Dumnezeu, care face din existența lui un eveniment unic, și, mai mult, este purtător al chipului lui Dumnezeu, ceea ce-i conferă o noblețe și o demnitate transcendente[60].

Teza însuflețirii imediate și depline va fi în veacul al IV-lea îndelung apărată de Sfântul Grigorie de Nyssa. Să notăm faptul că, în ceea ce privește statutul embrionului sau al fetusului, Sfântul Grigorie nu are aceeași opinie ca Filon Alexandrinul, din care totuși se inspiră când e vorba de alte subiecte.

Sfântul Grigorie își definește poziția respingând atât doctrina preexistenței sufletului în ra-

[58] A se vedea *Stromate*, VI, 135, 1; *Excerpte profetice*, L, 1.

[59] A se vedea *Stromate*, VIII, 9, 7-13, 8.

[60] Cf. L. Rizzerio, *Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie*, pp. 406-409, 413-414.

port cu trupul (vizându-l explicit pe Origen și filosofia greacă – platoniciană și neoplatoniciană –, care l-a inspirat), cât și teoria potrivit căreia sufletul este creat în urma trupului[61] (care era concepția lui Eunomie[62], pe care o întâlnim în subsidiar la Metodiu de Olimp și care le aparține lui Aristotel și stoicilor[63]), punând în evidență lipsa lor de consecvență.

Unul dintre principalele argumente invocate de Sfântul Grigorie de Nyssa este că unitatea și identitatea ființei omenești cer ca trupul și sufletul să participe simultan la constituirea ei: „omului îi recunoaștem o singură existență, formând în sinea lui un singur tot unitar, chiar dacă-i format din trup și din suflet, căci, dacă trupul a venit înainte, și sufletul după aceea, ar trebui să spunem că omul e în același timp mai bătrân și mai tânăr decât este el în realitate [...]. N-a fost dată nici o întâietate unuia sau altuia, nici sufletului față de trup, nici invers, pentru ca nu cumva din pricina unei deosebiri de timp să ajungă omul în vrajbă cu sine însuși [...]. Așa-

[61] Cf. *Despre facerea omului*, XXVIII. PG 44, 229 B-233 B; XXIX, 233 D. Doctrina despre preexistența sufletelor este, de asemenea, respinsă în *Dialogul despre suflet și înviere*, 93-100.

[62] Cf. Nemesius de Emessa, *Despre natura omului*, II.

[63] Potrivit stoicilor, trupul este însuflețit la naștere, o dată cu prima suflare a aerului rece.

dar, cu dreptate se poate spune că nici sufletul nu exista înainte de trup, și nici trupul nu există înainte de suflet, ci pentru amândouă nu-i decât un singur început [...], și anume în primele momente ale venirii noastre pe lume."[64]

Un alt argument al Sfântului Grigorie este faptul că de vreme ce trupul, de la început, nu este un trup mort, ci viu, având căldură, lucrare și mișcare, în chip logic sufletul trebuie să fie prezent de la început în el pentru a-i conferi aceste calități[65]. „Embrionul este un izvor de căldură și de putere, dovadă că este însuflețit."[66]

Nu este vorba aici de sufletul vegetativ. Sfântul Grigorie nu concepe sufletul rațional, propriu omului, ca pe un suflet care vine să înlocuiască sufletul senzitiv (care, la rândul lui, vine în urma sufletului vegetativ), într-un anumit stadiu al dezvoltării embrionului, nici ca un suflet care s-ar adăuga sufletului vegetativ și sufletului senzitiv, ca o parte constitutivă sau, mai precis, ca o putere (sau o facultate) a unui suflet care este unul prin natură, dar are mai multe

[64] *Despre facerea omului*, XXIX, PG 44, 233D, 236B. Cf. *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, VII, GNO VI, pp. 240-241: „Sufletul nu există înainte de trup și nici trupul nu s-a format înaintea sufletului, ci amândouă vin în același timp la viață."

[65] Cf. *Despre facerea omului*, XXIX, PG 44, 236D-137A.

[66] Cf. *ibidem*, 237A.

părți: „Nimeni nu trebuie să-și închipuie că în alcătuirea omului ar fi concentrate trei suflete, și fiecare dintre ele și-ar avea ființa lor aparte. În realitate, după natura lui, sufletul adevărat și desăvârșit este ceva unic."[67]

Acest suflet unic și desăvârșit este prezent, după Sfântul Grigorie de Nyssa, dintru început în embrion. Dar, după cum „în sămânța depusă în pântecele mamei în vederea zămislirii nu se pot observa înainte de a fi formate nici unul dintre articulațiile mădularelor, cu atât mai puțin se pot constata însușirile sufletului înainte ca el să ajungă să intre în lucrare"[68]. Sufletul se află de la bun început în posesia tuturor puterilor sale, dar acestea nu sunt încă în măsură să-și împlinească lucrarea[69]. Această lucrare urmează

[67] *Despre facerea omului*, XIV, PG 44, 176AB. A se vedea, de asemenea, VIII, PG 44, 145C, 148B. Este demn de menționat că, pentru Sf. Grigorie de Nyssa, chiar în senzație avem de-a face cu puterea minții (*νοῦς*), care pune în mișcare simțurile (*Dialogul despre suflet și înviere*, 13, PG 46, 29B).

[68] *Despre facerea omului*, XXIX, PG 44, 236C.

[69] Distincția între putere (*δύναμις*) și lucrare (*ἐνέργεια*), preluată de mulți Părinți răsăriteni de la Aristotel, este esențială pentru înțelegerea gândirii Sf. Grigorie de Nyssa. Nesesizând faptul că aici ea este subiacentă, M. Canévet comite o dublă eroare de sens, pe de o parte interpretând textele pe care le-am citat în lumina unei alte distincții – nepotrivită în cazul de față –, aceea între crearea dintr-o dată (*ἅπαξ*) a tuturor lucrurilor și dezvoltarea

să se manifeste ulterior, adică atunci când vor apărea organele care-i permit să se manifeste. „După cum nimeni nu se mai îndoiește că sămânța cuprinde trăsăturile mari ale diferențierii în mădulare și măruntaie și că nu e nevoie să se amestece aici vreo forță străină, pentru că puterea ce a fost hărăzită seminței aduce ea însăși în chip firesc această schimbare prin lucrarea pe care o va împlini, tot așa putem cugeta și despre suflet, că, deși nu se arată vizibil prin unele lucrări precise, totuși nu-i mai puțin prezent în sământă. Într-adevăr, trăsăturile omului care urmează să se nască sunt cuprinse deja virtual, dar sufletul e încă ascuns, căci nu se poate manifesta decât după o anumită rânduială. Cu alte cuvinte, într-un fel este de față, dar în alt fel el e nevăzut și nu se va arăta decât de pe urma deprinderilor lucrărilor sale firești, însoțind dezvoltarea trupului."[70] Spunând încă o dată că „lucrările sufletului se dezvoltă în legătură cu activitatea și creșterea trupului în care se află"[71],

lor ulterioară în spațiul (διάστημα) creației; pe de altă parte, vorbind despre o dezvoltare conjugată sau paralelă a sufletului și a trupului (*L'Humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, în „Nouvelle revue théologique", 114, 1992, pp. 688-689, 691-692, 694).

[70] *Despre facerea omului*, XXIX, 236C-237C.

[71] *Ibidem*, 237B. Cf. 237C: „puterile sufletești cresc și se dezvoltă potrivit cu creșterea trupului."

Sfântul Grigorie precizează: „În prima etapă de creștere se dezvoltă, ca dintr-o rădăcină ascunsă în pământ, numai puterea de creștere și de hrană, căci nu-i îngăduie mai mult micimea ființei adăpostite în ea. În schimb, îndată ce planta a ieșit la suprafață și-și arată dorința ei după soare, atunci înflorește curând și viața senzitivă. În sfârșit, când ajunge la împlinire și la creșterea corespunzătoare a staturii, atunci începe să se arate, ca un rod, și puterea de gândire, e drept, nu dintr-o dată și pe neașteptate, ci treptat, o dată cu desăvârșirea acestei minunate unelte, ajungând la rod pe măsură ce-i îngăduie și puterea trupului ce o adăpostește."[72] Vedem deci că Sfântul Grigorie are în vedere, ca și Aristotel, trei activități fundamentale: vegetativă, senzitivă și rațională. Dar el nu leagă aceste activități de trei suflete diferite, care apar pe rând în embrion, ci le socotește trei puteri ale unuia și aceluiași suflet primit de embrion dintru început.

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că este cu neputință să arătăm felul în care sufletul vine la viață[73]. Pe de o parte, s-ar părea că, după el, fiecare om își primește sufletul, ca și trupul, de la părinții săi[74], și că Sfântul Grigorie s-ar ralia

[72] *Ibidem*, 237C. Aflăm o dezvoltare paralelă și în *Dialogul despre suflet și înviere*, 107.

[73] *Dialogul despre suflet și înviere*, 102; 106.

[74] Cf. *ibidem*, 107.

astfel la concepția traducianistă[75]. În realitate însă, spre deosebire de această concepție, el afirmă că sufletul a fost la origine creat de Dumnezeu[76], iar pentru ca sămânța originară, care este umedă și materială, să treacă la o stare superioară, cu totul deosebită, aceea de făptură omenească după chipul lui Dumnezeu, este necesară intervenția divină: „Ce are comun acest element umed (sămânța) cu chipul lui Dumnezeu ?" Dar nu trebuie să ne mirăm de această schimbare, „căci desigur puterea lui Dumnezeu este cea care face om din sămânță, și fără ea sămânța ar rămâne nemișcată și nelucrătoare. [...] nu materia produce pe om, ci puterea dumnezeiască este aceea care o transformă în ființă omenească, așa cum o vedem"[77]. Chiar la nivelul conceperii, rolul părinților este însoțit de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, cea care face roditoare unirea lor: „În nașterea omului, prin pornirile lor, părinții (fie că o vor, fie că nu) ajung, prin puterea lui Dumnezeu, să dobândească prunc – în vreme ce, fără acest ajutor, ele ar rămâne zadarnice și neroditoare."[78]

[75] Cf. E. Stephanou, *La coexistence initiale de l'âme et du corps d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète*, în „Echos d'Orient", 31, 1932, p. 307.

[76] Cf. *ibidem*, 102; *Despre facerea omului*, XXIX, PG 44, 236B.

[77] *Marele cuvânt catehetic*, XXXIII.

[78] *Ibidem*, XXXIV.

În orice caz, este limpede că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa embrionul posedă din momentul zămislirii un suflet rațional deplin, este configurat după chipul lui Dumnezeu și se află deci în posesia identității sale de ființă omenească. Respingând doctrina metempsihozei, Sfântul Părinte arată astfel că embrionul are de la începutul existenței sale o identitate personală.

Poziția Sfântului Maxim Mărturisitorul merită a fi expusă în mod detaliat, datorită marelui său interes pentru statutul embrionului și pentru că este, fără nici o îndoială, concepția patristică cea mai amplă și mai profundă cu privire la acest subiect[79].

Această poziție se dovedește a fi, fundamental, foarte apropiată de cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, pe care Sfântul Maxim l-a studiat cu mare atenție. Dar faptul că Sfântul Maxim și-a propus în *Ambigua* să combată origenismul[80] l-a

[79] A se vedea E. Stéphanou, *op. cit.*, pp. 308-314. M.-H. Congourdeau, *L'Animation de l'embryon humain chez saint Maxime le Confesseur*, în „Nouvelle revue théologique", 111, 1989, p. 693-709. J.-Cl. Larchet, „Introduction à Maxime le Confesseur", *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, pp. 54-55.

[80] A se vedea P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma, 1955, și introducerea noastră la Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, pp. 11-12, 50-56.

condus spre dezvoltarea unei critici mai precise, mai riguroase și mai conceptuale decât cea a predecesorului său. El combate nu numai teoria origenistă a preexistenței sufletului în raport cu trupul, ci și pe cea a preexistenței trupului în raport cu sufletul, apărând concepția, după el singura adevărată, a originii simultane a sufletului și trupului: „Unii zic, cum am spus, că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc a Părinților noștri, care nu afirmă nici preexistența, nici postexistența sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistența lor. Nu ne abatem în nici o parte, neaplecându-ne nicidecum, nici la dreapta, nici la stânga, cum zice Sfânta Scriptură."[81]

Unul dintre argumentele Sfântului Maxim în favoarea simultaneității dintru început a sufletului și trupului este faptul că ele sunt părți rânduite spre a fi un tot, și anume ființa omenească; ele există în legătură cu acest tot și trebuie deci să fie oriunde și întotdeauna concomitente: „trupul și sufletul sunt părți ale omului, și părțile au cu necesitate o referire una la alta – pentru că ele constituie întregul care le caracterizează –, iar cele referitoare una la alta sunt din cele ce totdeauna și oriunde au venit la

[81] *Ambigua*, 112, PG 91, 1325D.

existență deodată, constituind ca părți, prin întâlnirea lor, forma (*εἶδος*) întreagă"[82], adică, aici, cea a omului. Desigur, ele pot fi disociate prin procesul gândirii, care cercetează ce este fiecare dintre ele după esența sa, însă „e cu neputință ca sufletul și trupul, ca părți ale omului, să existe în timp unul înaintea altuia, pentru că altfel *logosul* – adică definiția esențială a omului –, la care se raportează fiecare dintre ele, se va evapora"[83].

Acest argument este reluat în *Epistola 15*, care introduce noțiunea de ipostas alături de cea de formă: „Sufletul și trupul au o identitate prin rațiunea (logosul) ipostasului cel unul completat de ele prin unire, pentru că nici unul dintre acestea nu a stat de sine, despărțit de celălalt, înainte de compunerea lor în actul aducerii la existență a (ipostasului) formei (*εἶδος*). Căci compoziția e deodată cu apariția lor și e deodată și împlinirea formei din compoziția lor."[84] În

[82] Forma (*eidos*), așa cum o înțelege aici Sf. Maxim, este deosebită de forma (*morphè*) a lui Aristotel (definită ca principiul care determină materia), ca și de forma despre care vorbește textul din *Ieșire*, citat mai sus (care este imaginea – *eikôn* – sau ceea ce se vede dintr-o ființă). Forma, la Sf. Maxim, definește tipul speciei (cf. *Epistole*, 13).

[83] *Ambigua*, 7, PG 91, 1100CD. O argumentare analogă este dezvoltată în *ibidem*, 42, PG 91, 1321D-1324B.

[84] *Epistole*, 15, PG 91, 552D.

Ambigua, 42, introdusese deja, într-o manieră foarte limpede, noțiunea de ipostas, arătând valoarea lui pentru identitatea formei: „În ceea ce privește venirea la existență a celor două, adică a sufletului și a trupului, timpul facerii este același, nici una neprimind facerea, cum am spus, înaintea celeilalte, sau după cealaltă, ca să nu se rupă forma (*εἶδος*), dată ca întreg, în două.

Totuși rațiunea (*logos*) a ceea-ce-există-pentru-altceva e mai tânără decât ipostasul de sine existent al uneia și alteia: căci e parte a lui... De aceea ceea ce preexistă de sine în chip deosebit nu poate fi redus niciodată la ipostasul altei specii. Căci dacă preexistentul primește compoziția cu altul spre întregirea unei alte forme, aceasta o face desigur sau după fire, sau contra firii. Dacă e după fire, niciodată nu va fi văzut ieșind din compoziția în care se află cu altul spre întregirea unei alte forme, neputând ieși cu sila din firea proprie. Pentru aceasta nu se va putea concepe nicicând nici suflet fără trup, nici trup fără suflet. Iar dacă fiecare dintre acestea primește, contra firii, compoziția cu cealaltă pentru întregirea unei alte forme, se corupe desigur, ieșind din hotarele proprii și devenind ceea ce nu e prin fire și căzând în ceea ce nu era."

„Dacă, potrivit existenței simultane a celor două – trupul și sufletul –, momentul venirii la existență este același, nici unul dintre ele, prin ve-

nirea sa la existență, nu există înainte sau după celălalt; altfel forma (*εἶδος*) alcătuită de ele dispare în calitate de tot; *logosul* a ceea-ce-există-pentru-altceva[85] are un ipostas mai înainte de cel al întregului, în calitate de parte, fără a avea nici o relație de unire cu altceva după natură, iar din această pricină (partea) nu poate nicicum să constituie prin compoziție cu cealaltă (parte) un ipostas fără a se corupe și a se schimba în ceea ce nu era. Ceea ce într-adevăr preexistă de sine în chip propriu nu poate fi adus în chip firesc să constituie un ipostas al unei alte forme."[86]

Un argument analog îl dezvoltă în *Epistola 12*, atunci când se referă la noțiunea de natură compusă, subliniind că „orice fire compusă din componentele ei, prin însăși nașterea în același timp a părților ei și prin venirea lor la existență [...] de la puterea ce dă existență întregului și susține în existență cele produse, are cu necesitate părțile ei cuprinse unele în altele. Așa este cazul cu omul și cu celelalte câte au primit o natură compusă. Astfel, sufletul cuprinde fără voie trupul și e cuprins de trup și dă trupului viață fără vreo liberă hotărâre, prin însuși faptul că

---

[85] Sufletul și trupul nu sunt făcute pentru a avea fiecare o existență independentă, ci există „pentru altceva", și anume, în vederea alcătuirii ipostasului uman pe care-l compun împreună.

[86] *Ambigua*, 111, PG 91, 1324AB.

există; și participă în mod natural la pătimirea și durerea lui datorită capacității de a le simți, care se află în el. Desigur sunt și unii dintre cei care se abat de la dogmele adevărului despre suflet ale Bisericii, care, urmând elinilor, spun în chip mincinos că sufletul preexistă trupului propriu sau, după iudei[87], că vine la existență după trupul propriu"[88]. În *Epistola 13* Sfântul Maxim afirmă din nou că: „orice fire compusă e adusă la unirea întreolaltă a părților prin compoziție, fără o hotărâre a voinței" și că părțile din care este compusă o astfel de natură „sunt de o vârstă între ele și cu ea, venind la existență împreună, nici o parte nepreexistând temporal celeilalte"[89].

Un alt argument al Sfântului Maxim este că, dacă sufletul ar fi în sine o formă (*εῖδος*) care să existe înaintea trupului sau dacă trupul ar fi prin sine o formă existentă înainte de suflet, dacă ar fi nevoite să se alăture unul altuia, s-ar degrada prin simplul fapt că ar fi smulse din ceea ce era fiecare, pentru a fi aduse la ceea ce nu erau; iar dacă ele tind la unirea unul cu altul

[87] Aici se referă, se pare, la exegeza literală a textului din Fac. 2, 7, potrivit căreia sufletul este dat după alcătuirea trupului. Sf. Grigorie de Nyssa se referă și el la o astfel de interpretare, folosită, după cum am arătat, mai ales de Eunomie și de Metodiu de Olimp.

[88] *Epistole*, 12, PG 91, 488D.

[89] *Epistole*, 13, PG 91, 516D-517A.

printr-o dispoziție naturală, această unire nu ar înceta vreodată să se producă, „sufletul neîncetând să se reîncorporeze (metensomatoză) sau trupul să se unească cu alte suflete (metempsihoză)"; or, „nu e cu putință să se prefacă vreo oarecare formă în altă formă, fără corupere"[90]. Sfântul Maxim respinge obiecția potrivit căreia, dacă sufletul poate subzista în lipsa trupului, după moarte, atunci el poate, de asemenea, să existe fără trup, înainte de naștere; chiar și după moarte, sufletul nu este deplin despărțit de trup, căci „după moartea trupului, sufletul nu se mai numește simplu suflet, ci suflet al omului și suflet al unui anume om. Căci și după trup (după moartea trupului) are ca formă (*εῖδος*) a lui întregul uman la care se raportează ca parte. La fel și trupul, care e muritor după fire, nu este dezlegat, potrivit nașterii, de întregul uman din pricina nașterii. Căci nu se numește trupul simplu trup, după despărțirea de suflet, ci trup al omului și al unui anume om, chiar dacă se corupe și se dizolvă în elementele din care este constituit. Căci are și așa, ca parte a formei lui (*εῖδος*), întregul uman la care se raportează ca parte. În amândouă cazurile – adică și în ce privește sufletul și în ce privește trupul –, relația cugetându-se ca ceva ce nu poate fi smuls, întru-

[90] *Ambigua*, 7m, PG 91, 1100D-1101A.

cât sunt părți ale întregii forme umane, aceasta arată și aducerea lor împreună la existență și dovedește totodată și deosebirea între ele după ființă, nevătămând în nici un fel rațiunile (*logoi*) sădite în ele după ființă. Deci nu e cu putință vreodată a afla sau numi vreun trup sau suflet în afară de relația între ele. Căci deodată cu partea se arată și aceea că este parte a ceva, în care cealaltă parte este și ea prezentă. Astfel, relația dintre ele este de neînlăturat."[91]

Într-un alt capitol din *Ambigua*, Sfântul Maxim, comentând un pasaj din Sfântul Grigorie de Nazianz, admite două moduri diferite de venire la existență a trupului și a sufletului și respinge concepția traducianistă, afirmând că trupul este dat de părinți, iar sufletul este creat și insuflat de Dumnezeu; de asemenea, el spune că însuflețirea nu este posterioară existenței trupului, ci se face o dată cu apariția lui, pentru a forma cu el o singură formă (*εἶδος*) omenească: „Facerea sufletului, cum zice în mod clar învățătorul [adică Sfântul Grigorie], nu se înfăptuiește dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de-viață-făcătoare, în chip negrăit și necunoscut, cum singur Făcătorul lui știe. Sufletul, primind existența la zămislire deodată cu trupul, e adus în

[91] *Ibidem*, PG 91, 1101BC.

existență spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziția cu sufletul spre a constitui împreună cu acela o singură formă [...]. Deci trebuie să deosebim, prin cugetare, la zămislire, insuflarea vieții și pe Duhul Sfânt, pe seama esenței intelectuale a sufletului, iar întruparea și suflarea, pe seama trupului, cum zic Părinții."[92]

După ce a dezvoltat împotriva teoriei preexistenței sufletelor argumente teologice îndreptate mai ales contra concepției origeniste a căderii[93], Sfântul Maxim se folosește împotriva teoriei opuse, cea a preexistenței trupurilor, de un argument pe care l-am întâlnit deja la Sfântul Grigorie de Nyssa: trupul trebuie să fie însuflețit de la bun început, altfel este un trup mort. „Dacă sămânța ce pune începutul facerii omului este cu totul neînsuflețită, e și cu totul nepărtașă de viață, deoarece ceea ce e lipsit cu desăvârșire de orice fel de suflet e lipsit și de orice putere de viață. Iar dacă e cu totul lipsit de suflet și de lucrare susținătoare de viață, e vădit că e mort. Iar dacă admitem că e mort, nici nu se hrănește, nici nu crește, nici nu va putea în nici un fel subzista și rămâne nedescompus și neîmprăștiat

[92] *Ambigua*, 111, PG 91, 1324CD. Cf. 1321C.
[93] Cf. *ibidem*, 1328A-1336B.

[...]. De altfel, cum ar și persista ceea ce e prin fire pornit spre risipire și ușor de descompus, dacă nu preexistă logic, ca o temelie, o oarecare putere vitală, care adună și strânge în chip natural în jurul ei ceea ce se împrăștie, putere care a primit să aibă existența, cât și forma de la Puterea care a zidit toate cu înțelepciune? Căci în ceea ce își are trupul existența după ce s-a născut, în aceea e drept să se spună că își are și începutul subzistenței. Pentru că ceea ce face ca trupul ce se desparte de suflet să se risipească face desigur trupul, pe drept cuvânt, prin venirea sa la existență, să și înceapă să subziste împreună cu el."[94]

Sfântul Maxim are în vedere faptul că unii ar putea spune că acest suflet care se află în trup din momentul zămislirii este sufletul vegetativ (sau treptic) sau chiar cel senzitiv, și că sufletul rațional nu apare decât ulterior, teză care, cum am văzut, era cea a lui Aristotel și a adepților săi. Însă el respinge această teorie – deși cunoștea bine filosofia lui Aristotel și preluase din ea chiar unele concepte – și consideră că, îndată ce omul este zămislit, sufletul care-i este specific, adică sufletul rațional, trebuie să fie prezent și el chiar din acel moment: „Dacă, împinși de forța adevărului, trebuie să recunoașteți că embrionul

[94] *Ibidem*, 1336C-1337B.

are și suflet, se cuvine și sunteți datori să spuneți voi înșivă ce și cum este acesta și cum poate fi înțeles și numit. Dacă afirmați că are numai suflet nutritiv și cauzator de creștere, adică numai ca al unei plante, și nu ca al omului, în baza acestui cuvânt trupul acesta va fi după voi cel al unei plante ce se hrănește și crește, iar nu al unui om. Dar oricât de mult aș cugeta, nu înțeleg cum poate fi omul tată al unei plante, care nu are nicidecum, după fire, existența de la om. Iar dacă atribuiți omului numai sufletul înzestrat cu simțire, embrionul va fi recunoscut având la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou sau de alte animale de uscat sau de aer, și, după voi, omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci, precum am zis, al vreunei plante sau al vreunui animal din cele de pe pământ. Și ce ar fi mai absurd și mai nebunesc decât aceasta? Căci a susține că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale subzistenței lor, conform diferenței naturale neschimbate, înseamnă a amesteca toate între ele și a afirma că nici una dintre existențe nu este în chip propriu ceea ce este și se numește."[95] Sfântul Maxim adaugă la acest argument antropologic un argument teologic: mai înainte de a fi create, toate făpturile au de la

[95] *Ibidem*, 1137, PG 91, 1337CD.

Dumnezeu un *logos* care le definește ca ceea ce sunt prin fire. A spune că în momentul venirii lor la existență le lipsește ceva din ceea ce ține de această definire esențială (de pildă, în ceea ce-l privește pe om, a gândi că acesta nu are din momentul zămislirii un suflet rațional) înseamnă a nesocoti fie preștiința lui Dumnezeu – care a prevăzut ceva care nu ajunge să se realizeze –, fie atotputernicia Lui – de vreme ce este incapabil să realizeze ceea ce a prevăzut, și în orice caz a disocia aceste două atribute divine: „Iar răul și mai mare e că această afirmare implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înțelepciunii și a puterii dumnezeiești. Căci dacă toate cele ce sunt în orice fel au deplinătatea în rațiunea (*logos*) proprie, înainte de facerea lor, după preștiința lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sunt aduse la existență, conform rațiunilor (*logoi*) proprii, vor avea în chip neștirbit deplinătatea în act. Căci dacă făpturile au, după preștiință, deplinătatea, iar când sunt ajunse la existență și făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sunt cele preștiute, ci altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite și clare a Făcătorului, Care nu poate înfățișa în chip deplin prin facere, în act, ceea ce este, după ființă, existența preștiută."[96]

[96] *Ibidem*, 1140A.

Sfântul Maxim răspunde apoi unui alt tip de argument, și anume acela care justifică teoria venirii mai târzii a sufletului rațional în embrion prin presupusa necurăție a actului zămislirii. Această teorie, pe care Sfântul Maxim o pune alături de maniheism, era profesată de acei creștini – nu știm precis care anume, dar probabil țineau de curentul gnostic[97] – care socoteau impură legătura sexuală chiar și în cadrul căsătoriei, socotind-o păcat: „Dacă, ocolind aceste argumente, vă repeziți la ultimul, zicând că nu e drept ca ceea ce e după chipul lui Dumnezeu și dumnezeiesc (căci așa numiți sufletul mintal) să înceapă să subziste o dată cu jetul seminal și cu plăcerea murdară și că e mai cuviincios a socoti că trebuie spus că sufletul intră după patruzeci de zile de la zămislire, vă dovediți învinuitori pe față ai Făcătorului firii și vă expuneți pe drept cuvânt primejdiei înfricoșate a blasfemiei ce răsare de aici. Căci, dacă e rea nunta, e vădit că e rea și legea nașterii după fire. Iar dacă e rea această lege a nașterii după fire, cu drept cuvânt va fi după voi învinovățit Cel ce a făcut firea și i-a dat legea nașterii. Și atunci cu ce vă deosebiți voi de manihei și de cei dinainte de ei, care,

[97] În orice caz nu este vorba despre origeniști – care și ei disprețuiau căsătoria –, pentru că aceștia susțineau ideea preexistenței sufletelor, în timp ce aici Sf. Maxim îi are în vedere pe cei care afirmau preexistența trupurilor.

într-un oarecare fel din pricina aceasta și numai din ea, au ajuns să susțină două principii în locul unuia singur, și i-au răpit lui Dumnezeu domnia peste toate, o dată ce vă aflăm și pe voi spunând același lucru, deși nu prin aceleași cuvinte?"[98] Sfântul Maxim vădește absurditatea acestui argument, care se folosește de noțiunea de necurăție, arătând că, dacă e să vorbim despre necurăție, aceasta oricum durează până într-a patruzecea zi după naștere, de vreme ce la sfârșitul acestei perioade Legea stabilea o rânduială de curățire (cf. Lev. 12, 1-6), neîngăduind ca pruncul să fie adus mai înainte în templu; logic ar fi ca pruncul să fie lipsit de sufletul rațional până la această dată: „Iar dacă din pricina aceasta refuzați să admiteți că sufletul rațional și mintal începe să subziste o dată cu trupul la zămislire, de frica rușinii, nu veți îndrăzni să admiteți aceasta nici după patruzeci de zile, nici după vremea sarcinii de nouă luni, nici după naștere, înainte de curățirea de patruzeci de zile. Căci nu e îngăduit în acest timp ca cel născut să fie adus la templul lui Dumnezeu, fiind socotit de lege necurat. Deci urmează, potrivit unui just raționament, să socotiți că, până la împlinirea zilelor de curăție, cel născut nu are suflet rațional și mintal, ci cum am zis mai înainte,

[98] *Ambigua*, 113a, PG 91, 1340BC.

al vreunei plante sau animal necuvântător, din cele aflătoare pe lume."[99] Vedem din acest text, și chiar din cel precedent, că Sfântul Maxim respinge teoria de origine aristotelică, adoptată de mulți dintre medicii Antichității și admisă, așa cum am arătat, de unii dintre Părinți (mai ales latini), a însuflețirii embrionului abia când acesta împlinește patruzeci de zile, ceea ce ar însemna – lucru pe care Sfântul Maxim îl respinge în mod hotărât – ca embrionul să nu fie socotit o făptură omenească înainte de această dată.

Sfântul Maxim răspunde și obiecției care s-ar putea aduce invocându-se textul din *Ieșire* (21, 22) pe care l-am analizat mai sus: „Dacă motivul pentru o astfel de părere îl găsiți în faptul că marele Moise a scris să nu se pedepsească cel ce a lovit o femeie însărcinată înainte de patruzeci de zile, dacă s-ar întâmpla ca aceea, din pricina lovirii, să lepede fătul înainte de vreme, se cuvine să știți că înțeleptul Moise a scris aceasta, după înțelesul imediat, nu pentru a arăta că atunci se face intrarea sufletului rațional în trup, ci pentru a arăta că atunci se încheie deplina ieșire la iveală a formei fătului."[100] În acest text, Sfântul Maxim nu contrazice ceea ce scrisese cu câțiva ani în urmă, în *Întrebări, nedumeriri și răs-*

[99] *Ibidem*, 1340CD.
[100] *Ibidem*, 1340D-1341A.

punsuri, când tâlcuia textul din *Ieșire*[101]. Pentru el, Moise făcea deosebire între embrionul neformat (citește: care nu este format după chipul omenesc) și embrionul format (adică cel în care „se formase deja chipul omenesc"). Dar Sfântul Maxim, spre deosebire de alți Părinți, crede că această distincție – pe care pare s-o admită –, în ciuda coincidenței de date (patruzeci de zile), nu se referă la faptul că embrionul posedă sau nu posedă un suflet rațional. Altfel spus, putem admite că embrionul nu are chip omenesc deplin înainte de patruzeci de zile și în același timp să admitem că el posedă din momentul zămislirii sale un suflet rațional și mintal.[102] Pentru Sfântul Maxim acest al doilea factor este determinant și mai important decât primul (afară doar dacă ne încredem în aparențe, cum fac „spiritele de rând", cărora, zice el, li s-a adresat Moise); și cu toate că embrionul nu posedă înainte de patruzeci de zile formă omenească deplină, el este totuși încă de la conceperea sa, prin simplul fapt că are un suflet rațional și mintal, o făptură omenească și un ipostas omenesc.

Se cuvine să subliniem faptul că pentru Sfântul Maxim problema însuflețirii embrionului

[101] Cf. *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 28, citat *supra*, p. 127.

[102] Tertulian face și el o aceeași distincție. A se vedea *Despre suflet*, XXXVI.

este una de ordin hristologic. Referindu-se la un text din Sfântul Grigorie de Nazianz, el subliniase deja mai înainte că Hristos, noul Adam, pentru a-Și împlini lucrarea mântuitoare, trebuia să se nască la fel ca Adam cel dintâi și să cunoască aceleași moduri diferite de a veni la existență a sufletului și a trupului ca și el: adică, trupul prin naștere din trup, iar sufletul prin suflarea Duhului dumnezeiesc[103]. „Trebuie să primim întocmai cuvintele învățătorului, față de cei ce defăimează cele ce sunt bine scrise. Căci distingând numai cu cugetarea nașterea din trupuri din pricina arătată, învățătorul declară că o dată cu zămislirea, care nu trebuie cugetată nici o clipă ca anterioară, Domnul a primit și Duhul de viață făcător, adică insuflarea ce ține de omenitatea[104] Lui, sau sufletul mintal, împreună cu trupul cel din Prea Curata Fecioară."[105] Sfântul Maxim reia acest argument, îndreptându-l acum împotriva teologilor care l-au aplicat și lui Hristos Însuși teoria însuflețirii ulterioare, de care s-au folosit când au vorbit despre facerea lui Adam și a fiecărui om în parte. Acești teologi nu sunt numiți aici, dar știm că teologi monofi-

[103] Cf. *Ambigua*, 111, PG 91, 1325AB.

[104] Adică de ceea ce face din El în mod specific o făptură omenească.

[105] *Ambigua*, 111, PG 91, 1325C.

ziți, ca Filoxene de Mabbug și Sever al Antiohiei, afirmau că Hristos S-ar fi întrupat treptat, luând la început un trup omenesc, și apoi primind un suflet rațional, tot așa cum, după ei, s-au petrecut lucrurile și cu Adam și se petrec cu fiecare om care vine la existență[106]. Cunoscând că Sfântul Maxim, chiar înainte de publicarea scrierii sale *Ambigua*, a avut o atitudine critică la adresa monofizismului[107], avem toate temeiurile să credem că aici se referă la asemenea teologi.

---

[106] A se vedea, J. Lebon, „La Christologie du monophysisme sévérien", în A. Grillmeier și H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. I, Wurtzburg, 1951, pp. 437-438. Astfel, Filoxene scrie: „Binevoind să Se smerească într-atât de mult și să vină la cea mai adâncă deșertare, (Cuvântul) a pus ca început trupul, adică mai întâi S-a întrupat, și apoi a primit suflet și S-a făcut, după cum stă scris, asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca om (cf. Filip. 2, 6-7). Primind cu adevărat să Se facă om pentru a-l restaura prin aceasta pe omul căzut, a binevoit s-o facă în felul în care fiecare om vine pe lume, începând de acolo de unde și noi începem. Căci Adam mai întâi a primit trup, apoi a primit suflare de viață. Și acum fiecare dintre noi, tot așa, în pântece suntem mai întâi trup, și potrivit legii date de Creator, apoi ni se dă un suflet" (*Sur la Trinité et l'Incarnation*, ed. Vaschalde, pp. 136-137). Cf. Sèvere d' Antioche, *Contre l'impie Grammairien*, II, 21; 31.

[107] *Ambigua* datează din 628-630. Maxim a avut în anul 626, în timp ce se afla în Creta, discuții cu episcopii severieni.

El subliniază faptul că această concepție este incompatibilă cu credința mărturisită de întreaga Tradiție, anume că Hristos a fost cu adevărat om deplin din clipa venirii Sale în lume și că El însuși S-a unit cu trupul prin mijlocirea unui suflet rațional și mintal: „Mă tem să primesc o astfel de părere, ca nu cumva, ordinea raționamentului înaintând din treaptă în treaptă, să mă facă pe drept cuvânt vinovat de înfricoșate nelegiuiri, silindu-mă să spun în desfășurarea raționamentului ceea ce nu e îngăduit să se spună: că Domnul și Dumnezeul nostru, dacă a binevoit cu adevărat să Se facă om ca noi, însă fără de păcat, S-a făcut în momentul zămislirii om fără suflet și fără minte și că a rămas așa patruzeci de zile. Dar Sfinții noștri Părinți și dascăli spun deschis, mai bine zis Însuși Adevărul spune și a spus prin ei, că deodată cu coborârea lui Dumnezeu-Cuvântul la zămislire, Domnul însuși și Dumnezeu-Cuvântul S-a unit fără nici o trecere de timp cu trupul, prin mijlocirea sufletului rațional, și nu a primit prin mijlocirea trupului neînsuflețit un suflet rațional venit după aceea; că n-a asumat un trup cu totul neînsuflețit, sau un suflet fără minte și fără rațiune, ci Și-a unit Luiși după ipostas, în chip negrăit, firea neștirbit deplină, constând din suflet rațional și trup. De aceea îmbrățișez întru totul învățătura coexistenței, iar cele două opinii extreme, contrare în-

tre ele și celei de mijloc, le resping după cuviință, căci am ca apărător și învățător fără greșeală al acestei opinii, prin însăși taina întrupării Sale, pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om și a confirmat prin Sine subzistența firii depline deodată cu venirea ei la existență prin naștere."[108]

Sfântul Ioan Damaschin, în *Dogmatica* sa (care este o sinteză a învățăturii patristice din secolele precedente), reia în esență concepția coexistenței inițiale a trupului și a sufletului, atunci când, într-o formulă laconică, spune: „Trupul și sufletul au fost făcute simultan (de Dumnezeu), și nu întâi unul și apoi celălalt, după cum în chip prostesc afirmă Origen."[109]

Regăsim aceeași concepție în secolul al XI-lea, la Sfântul Nichita Stithatul, în scrierea sa *Despre suflet*: sufletul și trupul nu există unul mai înainte de celălalt, ci sunt împreună de la început, amândouă fiind unite într-un ipostas unic care, din clipa venirii lui la existență, există ca persoană după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: „[...] Sufletul se dă în același timp cu trupul, așa încât este împreună existent cu el și de o vârstă, din clipa formării trupului. Într-adevăr, omul a fost făcut în același timp din trup și

[108] *Ambigua*, 113, 1341BC.
[109] *Dogmatica*, II, 12.

suflet și ele nu sunt cumva unul mai înainte de celălalt sau unul după altul."[110] „Departe de a pune una sau alta dintre firi drept temelie pentru cealaltă, așa ca una să fie mai înainte de alta, sau cauză a ei, sau urmare, adică fie trupul față de suflet, fie sufletul față de trup, dimpotrivă, Dumnezeu a unit fără amestecare cele două naturi într-un ipostas unic, natura înțelegătoare a sufletului și natura sensibilă a trupului alcătuit din elemente diferite; în același timp și chiar în clipa venirii la existență, El l-a făcut pe om ca persoană unică, după chipul și asemănarea Sa."[111]

În aceeași epocă, Mihail Psellos, în enciclopedia cunoștințelor din vremea sa pe care a alcătuit-o, având să vorbească despre momentul în care se face unirea sufletului și a trupului, prezintă concepția Sfântului Grigorie de Nyssa și a Sfântului Maxim Mărturisitorul, ca puncte de vedere incontestabile în materie: „Când anume sufletul a ceea ce este zămislit este unit cu trupul? Grigorie (de Nazianz) Teologul nu o spune foarte limpede și e greu de văzut care dintre păreri o primește. Dar dumnezeiescul episcop al Nyssei și marele mărturisitor și filosof Maxim susțin că sufletul nu este nici anterior, nici posterior trupului, ci dau ca întemeiată părerea că

[110] *Despre suflet*, 16, SC nr. 81, p. 88.
[111] *Ibidem*, 14, SC nr. 81, pp. 76-78.

sufletul este prezent în sământa capabilă să-l primească din momentul zămislirii."[112]

Faptul că Psellos ridică această problemă indică în mod cert că întrebarea când anume embrionul poate fi socotit o făptură propriu-zis omenească continua să frământe lumea bizantină și că unii, sub influența gândirii aristotelice, socoteau că sufletul rațional se primește mai târziu sau, referindu-se la textul din *Levitic* 12, 1-6 și la cel din *Ieșire* 21, 22-24, că forma omenească apare ulterior, aceste două opinii conjugându-se adesea, așa cum am văzut deja. În ambele cazuri se pune în evidență ideea unui termen de patruzeci de zile după care se poate vorbi despre o ființă omenească.

Lucrul acesta îl probează într-un fel caracteristic, în secolele al IX-lea și al X-lea, *Novella* 17 a lui Leon cel Înțelept (886-912), care rânduiește ca pruncii să fie botezați într-a patruzecea zi după naștere, pentru că „patruzeci de zile încheiate sunt necesare pentru ca fătul din pântece să primească formă omenească deplină"[113].

[112] Cf. *De omnifaria doctrina*, Qu. 59, ed. Westerink, Nimègue, 1948, p. 41.

[113] *Novelles*, ed. Noaille-Dain, p. 69. Despre importanța acordată termenului de patruzeci de zile în lumea bizantină, a se vedea G. Dagron, „Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie", în *Temps chrétien de la fin de l'Antiquité*

În aceeași epocă, o luare de poziție a mitropolitului Areta al Cezareei arată și ea că discuțiile pe acest subiect continuau; astfel, el nu admite învățătura aristotelică referitoare la însuflețirea ulterioară și spune că este de aceeași părere cu Sfântul Grigorie de Nyssa, respingând totodată și teza, desigur susținută de unii, potrivit căreia „legea cu privire la avort este lipsită de sens, de vreme ce actul acesta nu privește un om"[114].

Concepția potrivit căreia embrionul nu ajunge la o formă deplină (adică specific omenească) decât într-a patruzecea zi de la zămislire poate fi regăsită câteva secole mai târziu, în scrierile mitropolitului Simeon al Tesalonicului (sfârșitul

au Moyen Age, III-XIII-e siècle, Paris, 1984, pp. 419-430. Din studiu reiese faptul că această zi este socotită ca importantă și prin legătura care s-a făcut – mai ales în veacul al VI-lea, în scrierea *De mensibus* a lui Jean Lydos – între etapele legate de naștere și etapele călătoriei sufletului după moarte (cu alte cuvinte ale nașterii sale în lumea de dincolo), care sunt comemorate prin slujbe speciale dedicate celor trecuți în lumea de dincolo.

[114] Citat de A. Benakis, „E genese tes logikes psuches ston aristotele kai ste christianike skepse", *Epeteris tou Kntrou Ereunes tes Ellenikes Philosophias tes Akademias Athenon*, 2, 1972, p. 331. Nimic nu ne autorizează să afirmăm, așa cum face S. N. Troianos, că acest ultim punct de vedere prevala în acel moment și că învățătura Bisericii era în acea epocă conformă cu teoria aristotelică (*L'Embryon dans le droit canonique byzantin*, în „Ethique", 4, 1992, pp. 52-53).

secolului al XIV-lea – începutul secolului al XV-lea), care spune: „Unii, referitor la facerea omului, spun că atunci când sămânța este pusă în sânul mamei, după a treia zi copilul este gata format; într-a noua, este, așa zicând, închegat, iar într-a patruzecea zi devine o făptură vie și deplină. Dar ceea ce se cuvine să înțelegem este că în luna a treia se mișcă, într-a șasea pruncul este deplin format, și în luna a noua se naște."[115] Din formularea lui Simeon transpare faptul că el consideră embrionul drept copil abia dintr-a treia zi, ideea formei depline pe care o are în această a treia zi neimplicând o luare de poziție restrictivă în privința caracterului său omenesc înainte de aceasta.

Concepția aristotelică a primirii sufletului rațional ulterior este apărată în secolul al XV-lea de Gheorghios Scholarios[116] și Teofan de Medeia[117], dar acești literați se aflau în acel moment sub influența doctrinei tomiste, și luările lor de poziție nu pot fi considerate drept reprezentative pentru antropologia ortodoxă sau pentru poziția Bisericii, cu toate că primul dintre acești autori a fost patriarh al Constantinopolului.

---

115 *Despre sfârșitul oamenilor și despre rânduiala înmormântării*, 371, PG 155, 689CD.

116 Cf. *Despre originea sufletului*. Citat de A. Benakis, *op. cit.*, p. 329.

117 *Ibidem*.

În schimb, ni se pare caracteristic faptul că pozițiile Sfinților Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul, cu toate că fuseseră exprimate într-un context care nu ținea de embriologie, au devenit referințe majore în materie, în așa fel încât chiar și cei care nu erau de aceeași părere făceau totuși trimiteri la ele.

Embrionul, ființă umană în devenire

Teoria stadiilor diferite de dezvoltare a embrionului și distincția dintre embrionul neformat și cel format, cu toată autoritatea pe care le-o conferă textul biblic, prezintă unele puncte slabe din punctul de vedere al realității biologice pe care o reprezintă continuitatea de dezvoltare a ființei umane după zămislire. O primă problemă care se pune este aceea a imposibilității de a se distinge cu precizie momentul în care embrionul are formă omenească de cel în care încă nu o are, cu atât mai mult cu cât – știința actuală ne-o arată limpede – organele nu se diferențiază toate în același timp.

Sfinții Părinți, inclusiv cei care apără teoria formării embrionului în mod treptat, au totuși o

oarecare noțiune a continuității. Unele texte lasă să se întrevadă că embrionul sau fetusul este privit drept un adevărat copil[118], deosebit de cel venit pe lume doar prin vârstă[119]. Dacă fetusul (sau embrionul) nu este considerat drept om deplin, cel puțin este privit ca „un viitor om"[120], sau ca un om pe cale să se formeze. Am citat deja formula percutantă a lui Tertulian: „Om este și cel zămislit, care urmează să crească, după cum fructul este fruct încă din sământă."[121]

În cadrul antropologiei dinamice care le este proprie, Părinții răsăriteni îndeosebi merg foarte departe cu acest sens al continuității. Știm că mulți dintre Părinții răsăriteni cred că omul, constituit, potrivit naturii sale, după chipul lui Dumnezeu, este menit să ajungă, în mod liber, la asemănarea cu Dumnezeu printr-o sinergie a efortului personal și a harului dumnezeiesc. În acest proces de realizare progresivă a asemănării cu Dumnezeu ființa sa ajunge să se împlinească, și numai devenind dumnezeu după har

[118] Cf. *Epistola lui Barnaba*, XIX, 5. *Constituțiile apostolice*, VII, 3, 2.

[119] Cf. Tertulian, *Apologeticul*, IX, 8. Fer. Augustin, *Despre căsătorie și concupiscență*. Cezar de Arles, *Predici*, I, 13; XLIV, 2: LI, 4. Și însuși textul din *Ieșire* 21, 22.

[120] Cf. Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, XXX, 2. Tertulian, *Cuvânt de îndemn către elini*, I, 15.

[121] *Apologeticul*, IX, 8.

el devine om desăvârșit, ajungând, după cuvântul Apostolului Pavel, „la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efes. 4, 13). Din punctul de vedere duhovnicesc care se referă la făptura omenească în totalitatea ființării și a devenirii sale, gradul de dezvoltare biologică nu mai este atât de important: un om dezvoltat din punct de vedere biologic poate părea din punct de vedere duhovnicesc „un mic copil" (cuvânt de care se folosesc adesea Părinții când vorbesc despre Adam cel din rai, dar și atunci când se referă la cei care nu sunt tari în credință sau care n-au ajuns la capătul creșterii lor duhovnicești). Prin recurență, embrionul apare cu atât mai valoros, cu cât el este o ființă omenească ce începe să înainteze spre o împlinire care nu se va realiza decât la vârsta adultă și chiar dincolo de ea. Vom cita, pentru a ilustra acest punct de vedere, cuvintele Sfântului Macarie Egipteanul, care, comparând dezvoltarea duhovnicească și dezvoltarea biologică, spune că „fătul din pântecele mamei nu devine deodată om, ci pe îndelete capătă chipul (omului) și se naște; dar nici atunci nu este desăvârșit, ci trebuie să crească vreme de mulți ani ca să devină bărbat"[122]. Dar cel mai limpede apare această concepție la Sfântul Grigorie de

[122] *Omilii duhovnicești*, XV, 41.

Nyssa, care-i consacră un lung expozeu: „Ia seama deci și nu te întrista nici tu pentru că firea noastră înaintează spre împlinirea ei pe calea care i se cuvine să meargă, ci, privind la seminte, cugetă că cele ce există sunt rânduite, în mod cu totul folositor și de trebuință, spre un anume scop și că nu pentru această clipă de acum am fost aduși la existență. Făcătorul nostru nu l-a zidit pe om ca să rămână făt în pântecele mamei, și firea nu are drept țel firea pruncului și nici nu se îndreaptă numai spre vârstele care vin apoi în urmă și pe care firea le îmbracă pe rând, prin schimbare – căci înfățișarea noastră se schimbă o dată cu trecerea vremii. Ea nu are drept țel nici nimicirea pe care o cunoaște trupul la moarte. Ci toate aceste etape și toate cele de acest fel nu sunt decât porțiuni de drum pe care trebuie să le străbatem ca să putem înainta. Scopul și sfârșitul acestui drum îl constituie restaurarea în starea cea dintâi, care nu este nimic altceva decât asemănarea cu Dumnezeu. Și după cum, pentru a se ajunge la spic, natura a socotit de cuviință să facă să răsară mai întâi fir de iarbă, dar nu acesta este scopul ei, și nu de spice sau de paie se îngrijește agricultorul, ci de bobul de grâu care ne este spre hrană și care se ivește în urma celorlalte, tot așa, în ce privește viața, menirea ei este fericirea cea veșnică. Și tot ce

privește acum trupul: moartea, bătrânețea, tinerețea, copilăria și începutul ce se face în pântecele mamei, toate acesta sunt, ca și iarba, paiul și spicele, un drum și o înlănțuire, o înaintare spre desăvârșirea nădăjduită, a ceea ce ni s-a dat ca potență."[123]

Alte considerații de natură duhovnicească

Există și alte considerații care-i fac pe Sfinții Părinți să acorde de la bun început embrionului o mare valoare, arătând că acesta trebuie tratat cu toată considerația din momentul zămislirii.

Mai întâi, ființa omenească fiind creată dintru început după chipul lui Dumnezeu[124], zămislirea fiecărei persoane reproduce într-un anume fel actul de creație al primului om de către Dumnezeu.

Apoi, pentru cei mai mulți dintre Sfinții Părinți, sufletul fiecărei persoane este creat direct

---

[123] *Nu trebuie să-i plângem pe cei adormiți întru credință*, PG 46, 520C-512A.

[124] Cf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 14, SC nr. 81, pp. 76-78.

de Dumnezeu (teologia traducianistă[125] fiind în întregime înlocuită de teoria creaționistă[126]).

La acestea, trebuie adăugat că mulți Sfinți Părinți consideră că venirea unui om pe lume, din momentul zămislirii lui, este rezultatul voii lui Dumnezeu, expresie a providenței Sale[127]. Ni-

[125] Unul dintre cei dintâi Părinți la care aflăm concepția traducianistă a fost Tertulian. După el, omul își primește sufletul, ca și trupul, de la părinții săi. Sufletul este transmis în chip material prin spermă (cf. *Despre suflet*, IX, XIX, XX, XXII, XXV, XXVII, XXXV, XXXVII). Concepția sa a fost ulterior condamnată, dar ea a cucerit, într-o versiune mai spiritualizată, mulți Părinți latini, pentru faptul că explica într-o manieră simplă transmiterea dezechilibrului moral care afectează omul căzut (în vreme ce teoria creaționistă lăsa loc supoziției că Dumnezeu dă fiecărui om un suflet care are în el înclinarea spre rău și că deci El însuși ar fi rău). Fericitul Augustin s-a raliat acestei concepții (deși după multe ezitări), aflând aici o explicație plauzibilă pentru transmiterea păcatului originar (cf. *Despre Geneză*, X, 23). Dar, înainte de el, Arnobiu, Lactanțiu și Rufin au emis idei care pot fi interpretate în același sens, ei fiind acuzați de traducianism (mai ales de Sf. Ieronim, care spune că „cea mai mare parte dintre Părinții latini" au primit această concepție (*Scrisori*, CXXVI, 1, PL 22, 1086).

[126] Dintre apărătorii teoriei creaționiste a se vedea, între alții: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXVII, 15; *Poeme morale*, PG 37, 551. Sf. Chiril al Alexandriei, *Omilii la Ioan*, I, 12, PG 73, 124 ș.u. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 42, PG 91, 1321C.

[127] A se vedea, de pildă, Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 96, 1.

colae Cabasila spune chiar că principiul nașterii fiecărui om sunt „cuvintele rostite la creație", deci însuși Dumnezeu, căsătoria fiind doar mijlocul prin care aceste cuvinte se împlinesc[128].

În aceeași perspectivă, mulți Părinții văd în copil, din prima clipă a existenței sale, un dar al lui Dumnezeu, pe care părinții trupești se cuvine să-l prețuiască la justa lui valoare[129].

O expresie concretă a valorii acordate copilului din momentul zămislirii sale și a respectului cu care trebuie tratat o aflăm în sărbătorile închinate zămislirii Sfântului Ioan Botezătorul și a Maicii Domnului.

Un argument teologic și mai puternic încă este faptul că însuși Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu, a primit să se facă prunc și S-a întrupat sau, altfel spus, a devenit om din clipa zămislirii Sale de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria. El nu s-a făcut numai prunc, ci făt în sânul Fecioarei, asumând în Persoana Sa și sfințind prin dumnezeirea Sa această primă stare, cea dintâi etapă a existenței omenești[130]. Cuvântul cel dumnezeiesc, născându-se ca o făptură omenească, „a

[128] Cf. *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXIX, 4.

[129] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XXIV, 4.

[130] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 107, 111, 113, PG 91, 1316C, 1321B; 1341BC.

cinstit şi naşterea noastră"[131], scrie Sfântul Maxim, repetând cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz, care spusese că Dumnezeu-Cuvântul a cinstit prin naşterea Sa naşterea trupească[132].

Destinul postum al embrionului şi fetusului

Se cuvine să ne întrebăm aici ce se întâmplă cu embrionul sau cu fetusul atunci când mor (în mod accidental sau voit), pentru că răspunsul care se dă la această întrebare are repercusiuni în plan moral[133].

Puţini Părinţi au luat poziţie în termeni clari referitor la acest subiect: pentru cei care considerau embrionul sau fetusul ca având însuşiri specific umane, întrebarea se punea în mod mai general, anume care este soarta pruncilor morţi prematur; în ceea ce-i priveşte pe adepţii însufleţirii ulterioare, abordarea acestei probleme nu era deloc comodă.

[131] *Ibidem*, PG 91, 1320CD.

[132] Cf. *Cuvântări*, XL, 2, SC 358, p. 200.

[133] De pildă, referitor la felul în care trebuie să fie tratat fetusul sau embrionul mort.

1. Poziţia Părinţilor latini

Tertulian – care, să amintim lucrul acesta, consideră că omul are suflet desăvârşit din momentul zămislirii sale – pomeneşte de existenţa unei credinţe potrivit căreia „sufletele celor morţi înainte de vreme pribegesc pe pământ până ce-şi completează numărul anilor pe care i-ar mai fi putut trăi dacă n-ar fi intervenit moartea pe neaşteptate"[134]. Ar fi ilogic însă să admitem, pe de o parte, că sufletul are de petrecut aici vremea care i-a fost răpită din viaţă şi, pe de altă parte, că un suflet lipsit de trup ar putea „parcurge şirul vieţii", dat fiind că „vârsta omului nu poate fi concepută fără trup, fiindcă vârstele sunt socotite în raport cu trupul". El spune că „la înviere, sufletele îşi vor primi trupurile din care au plecat". Credinţa despre care vorbeşte presupune în chip absurd că un suflet de optzeci de ani ar putea să redobândească trupul unui copil de o lună. Ea implică, de asemenea, întrebarea dacă sufletul care ar continua să vieţuiască printre noi ar avea de suferit obişnuitele vicisitudini ale existenţei omeneşti. Lucru cu neputinţă de admis, căci „cum va putea trece prin toate acestea fără trup"?

[134] *Despre suflet*, 56, 4.

N-ar fi oare aceasta o „viață fără viață"[135] ? În ceea ce-l privește, Tertulian crede că sufletul, la orice vârstă ar muri omul, „rămâne în cele de jos ale pământului (adică în infern) până în acea zi (a judecății) în care îi este făgăduită starea desăvârșită prin care se ajunge la plinătatea vieții celei îngerești"[136]. „Cele de jos" nu înseamnă aici un loc de osândă, ci, potrivit înțelesului celor vechi, lipsit de orice conotație negativă, locul în care morții stau în așteptarea judecății din urmă și a învierii. Pentru cei răpiți înainte de vreme din lume – pe care Tertulian îi numește *ahores*, după numirea care li se dă în grecește: *ἄωροι* –, aceste locuri de jos sunt chiar bune; altfel, n-ar fi potrivite ca să primească sufletele celor „puri și inocenți datorită vârstei lor"[137].

O cu totul altă părere are Fericitul Augustin, deoarece pentru el păcatul originar își pune pecetea pe toate făpturile omenești chiar din momentul zămislirii lor, care, prin legea firii căzute, se săvârșește în chip păcătos, prin pofta trupească. Aceasta înseamnă nu numai că toți oamenii moștenesc din chiar acel moment relele pe care păcatul lui Adam le-a transmis firii omenești (suferința, stricăciunea și moartea), dar și vinovăția

[135] *Ibidem*, 6, 7.
[136] *Ibidem*, 7.
[137] *Ibidem*, 9.

aceluia. Cei nebotezați nu s-au spălat de acest păcat, care face parte din însăși firea omenească. Ei n-au fost deci scoși din robia întunericului și sunt sortiți focului veșnic[138]. Fiind aruncați de la fața lui Dumnezeu, ei se află în stare de mare suferință[139], care însă nu este atât de grea ca a celor care, prin faptele rele săvârșite, pe lângă păcatul strămoșesc, au și propriile lor păcate[140]. Poziția Fericitului Augustin – al cărei caracter radical se explică prin aceea că se opune lui Pelagiu, care, dimpotrivă, îi punea pe pruncii morți nebotezați într-un loc de veșnică odihnă – este foarte bine rezumată în acest pasaj clasic din *Enchiridion*, în care și femeia este la fel de aspru condamnată: „Toți cei care, prin poftă trupească, aveau să se nască din Adam și femeia lui, unealtă a păcatului și tovarășă de osândă, pentru că i-a stat alături în neascultare, trebuiau să ia la naștere asupra lor păcatul strămoșesc, prin care, după multe rătăciri și tot felul de suferințe, să fie duși la chinul de veci, alături de îngerii căzuți, cei care i-au înșelat și i-au robit și cu care vor împărtăși aceeași nefericită soartă."[141]

[138] Vezi *Contra lui Iulian*, VI, III, 6, 7; *Predici*, CCXCIV, 3; *Despre meritele păcătoșilor și iertare și despre botezul copiilor*, I, XXVIII, 55.
[139] Vezi *Contra lui Iulian*, III, 3, 9.
[140] *Enchiridion*, 93.
[141] *Ibidem*, 26-27. PL 40, 245.

Aprobată în mod indirect prin Canonul 3 al Sinodului din Cartagina, din 418 – care condamna teza potrivit căreia pruncii trebuie botezați pentru a li se curăți păcatele proprii, iar nu pentru curățirea de păcatul strămoșesc[142] – și confirmată mai ales de papa Grigore cel Mare[143], concepția lui Augustin se va impune timp de șapte secole în creștinătatea occidentală, până când Anselm va elabora o concepție mai nuanțată, dezvoltată de Abélard și mai apoi de Petru Lombardul, în care păcatul personal este net deosebit de păcatul strămoșesc, consecințele acestuia din urmă fiind pur privative; s-a putut astfel ajunge la concluzia că „pruncii (morți) nu suferă altă pedeapsă decât aceea că sunt lipsiți pentru totdeauna de vederea lui Dumnezeu"[144].

Papa Inocențiu al III-lea, făcând distincție între starea sufletelor întinate de păcate personale și cea a sufletelor vinovate doar de păcatul strămoșesc, spune că ele se sălășluiesc după moarte în locuri diferite.

În prima jumătate a secolului al XIII-lea, Guillaume d'Auvergne va spune că pruncii morți

[142] Canonul 110 din colecția canonică alcătuită de Sinodul din Cartagina în anul 419, în P.-P. Joannou, *Fonti*, IX, *Discipline générale antique (IV-e – XI-e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, pp. 376-378.

[143] *Omilii la Iov*, IX, XXI, Pl 75, 877.

[144] Petru Lombardul, *Cugetări*, XXXIII, 5.

nebotezați „vor fi puși într-un loc care nu este nici cel al chinului de acum, nici cel al slavei"[145].

Albert cel Mare numește acest loc „limburile pruncilor" (*limbus puerorum*), deosebit de limburile în care se sălășluiesc drepții Vechiului Testament (*limbus Patrum*), cuvântul *limbus*, care desemna marginea unui veșmânt, are aici înțelesul de loc situat la marginea infernului[146].

Toma de Aquino va preciza această concepție, afirmând că pruncii morți nebotezați se află într-o stare și într-un loc în care într-adevăr sunt lipsiți de unirea cu slava lui Dumnezeu, dar au totuși parte de unire cu El prin împărtășirea de bunurile naturale[147], ei având de îndurat o lipsă, iar nu propriu-zis o suferință[148].

Sinodul din Lyon (1274), apoi Sinodul de la Florența (1439) vor aspri din nou poziția Bisericii catolice: „Cât privește sufletele celor care la moarte au păcate neiertate sau au doar păcatul strămoșesc, ele se duc îndată la iad, pentru a primi acolo pedepse, care însă nu vor fi egale."[149]

[145] *De universo*, I, II.

[146] *In IV-um Sent.*, XLIV-XLV.

[147] Vezi *In II-um Sent.*, XXXIII, XLV; *De malo*, V, 2.

[148] Această ultimă afirmație a apărut, pe drept cuvânt, drept problematică pentru mulți teologi. Căci, într-adevăr, ce suferință poate fi mai mare decât lipsirea de slava lui Dumnezeu, în care, de altfel, constă chinul celor din iad ?

[149] Denzinger 858 și 1306 (texte identice).

În secolele următoare, poziția teologilor catolici va oscila între cea a Fericitului Augustin, admisă de sinoadele de la Lyon și Florența, și poziția scolastică, mult mai nuanțată, care se întemeiază pe autoritatea papei Inocențiu al III-lea[150].

2. Poziția Părinților răsăriteni

Perspectiva Părinților răsăriteni este cu totul diferită.

Să observăm de la bun început că ideea unei pedepsiri a pruncilor le este acestora cu totul străină, și nu doar în primele veacuri, ci și ulterior, pentru că ei nu vor primi învățătura Fericitului Augustin cu privire la păcatul strămoșesc.

Astfel, de pildă, Atenagora lasă să se înțeleagă limpede că pruncii, care n-au făcut nici rău, nici bine, nu vor fi judecați: „Toți oamenii care mor vor învia, dar nu toți cei înviați vor fi judecați; căci dacă ar fi înviere numai pentru dreptatea ce se va face în urma judecății, ar trebui ca fără nici o îndoială cei care n-au făcut nici bine, nici rău – cum este cazul pruncilor – să nu mai învieze. Or, toți vor învia, și cei care

[150] A se vedea A. Gaudel, *Limbes*, în „Dictionnaire de théologie catholique", t. IX, Paris, 1926, co. 766-768.

au murit în cea mai fragedă vârstă, împreună cu toți ceilalți."[151]

Aceeași idee se regăsește la Sfântul Grigorie de Nazianz, atunci când vorbește despre cei care au murit fără să fi primit, din pricina vârstei lor fragede, botezul: „aceștia nu vor fi nici lipsiți de vederea slavei, nici pedepsiți de Cel ce este judecător drept; ei n-au primit pecetea, dar n-au făcut nimic rău, și sunt mai curând victime decât pricinuitori ai răului."[152]

La fel citim în *Întrebări către Antiohie*: „Pentru că Domnul nostru a spus: «Lăsați copiii și nu-i opriți să vină la Mine, că a unora ca aceștia este împărăția cerurilor» (Mat. 19, 14), și Apostolul, la rândul lui, zice: «copiii voștri sunt sfinți» (I Cor. 7, 14), e limpede că pruncii botezați ai creștinilor vor intra în împărăția cerurilor, căci sunt nevinovați și cu adevărat creștini. Cât privește pe cei care n-au fost botezați și deci nu sunt creștini, nu vor merge nici în împărăție, dar nici la locul de pedeapsă, căci n-au făcut nici un păcat."[153]

O opinie apropiată de cele prezentate mai sus aflăm la autorul scrierii *Întrebări și răspunsuri*

[151] *Despre învierea morților*, XIV, 6, SC 379, p. 270.

[152] *Cuvântări*, XL, 23, SC 358, pp. 246-248.

[153] Pseudo-Atanasie, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 671A.

pentru cei dreptcredincioși: „Întrebare: Dacă pruncii morți nu primesc nici laudă, nici osândă pentru faptele lor, ce deosebire este între cei care au fost botezați și n-au făptuit nimic și cei care n-au fost botezați și, tot așa, n-au avut timp să făptuiască ceva? Răspuns: Deosebirea între cei care au fost botezați și cei nebotezați este că cei care au fost botezați au primit, prin botez, bunuri de care cei nebotezați sunt lipsiți. Cei dintâi s-au învrednicit prin botez de acele bunuri, prin credința celor care i-au botezat."[154] Dacă aici se vorbește în plus despre bunurile pe care le dobândesc cei botezați, în schimb nu se spune nimic despre vreo pedeapsă pentru cei nebotezați.

Sfântul Atanasie Sinaitul (secolul al VIII-lea) apără și el această concepție. Întrebat despre ce se întâmplă cu acei copii nevinovați, ajunși la patru sau cinci ani fără a fi botezați pentru că părinții lor sunt necredincioși, el răspunde astfel: „De vreme ce Dumnezeu a spus că păcatele părinților nu cad asupra fiilor și a vestit prin proroci: «copiii să nu fie pedepsiți cu moartea pentru vina părinților» (cf. Deut. 24, 26; 2 Regi 14, 6; Iez. 18, 20), credem că acești copii nu vor merge în gheenă."[155]

[154] Pseudo-Justin, *Întrebări și răspunsuri pentru cei dreptcredincioși*, LVI, PG 6, 1298CD.

[155] *Întrebări și răspunsuri*, LXXXI, PG 89, 709BC.

Textele citate mai sus au în vedere copiii mici, fără vreo altă precizare, și se referă mai ales la urmările pe care le poate avea asupra sorții lor în veșnicie faptul că n-au fost botezați. Cosma Indicopleustul (secolul al VI-lea), într-un text în care nu se pune problema botezului și în care se vorbește explicit despre fetus, ajunge la aceleași concluzii: „Cât privește judecata pe care Dumnezeu o va face (cu fătul mort[156]), o lăsăm pe seama lui Dumnezeu, căci nu ne este îngăduit să le cunoaștem pe toate în această viață. Doar atât vom spune, că fătul este într-o stare mijlocie: nu va primi nici cunună, dar nici nu va suferi chinuri; va fi ferit de chinuiri, pentru că nu s-a bucurat aici de desfătările vieții, iar cununi nu va lua, pentru că-i lipsește osteneala din viața pământească."[157]

Alți Părinți dezvoltă o perspectivă mai luminoasă, socotind că cei morți în vârstă fragedă vor continua dincolo să crească, ajungând într-un sfârșit să se bucure de bunurile dumnezeiești care se dobândesc prin cunoașterea lui Dumnezeu.

Unii dintre ei au preluat această idee dintr-un text scripturistic care, cu toate că este apocrif,

[156] A se vedea începutul pasajului mai jos, la nota 180 din acest capitol.

[157] *Topografie creștină*, VII, 80, SC 197, p. 143.

s-a bucurat de o anumită autoritate în primele veacuri creștine[158], *Apocalipsa Sfântului Apostol Petru*. Textul prezintă interes pentru faptul că vorbește explicit despre soarta în veșnicie a pruncilor morți în urma avortului (în vreme ce majoritatea celorlalte texte se referă la noi-născuți); însă și el se mărginește să spună doar că acești prunci „se vor sălășlui la loc de desfătare și minunat", fiind „încredințați îngerului Temelouchos"[159] (nume care vine din grecescul *τημελέω*, „a purta grijă de").

Clement Alexandrinul se sprijină pe acest text atunci când spune că pruncii morți, fie pentru că au fost abandonați sau lipsiți de orice îngrijire după nașterea lor, fie pentru că au fost victimele avortului, sunt încredințați îngerilor păzitori, care-i cresc, pe cei dintâi până la vârsta de o sută de ani, iar pe ceilalți până la vârsta la care ar fi ajuns dacă ar fi continuat să viețuiască

[158] La sfârșitul veacului al II-lea figura în Canonul Muratori, iar la sfârșitul veacului al V-lea câteva biserici din Palestina îl citeau încă în fiecare an, în Vinerea Mare (a se vedea Sozomen, *Istoria ecleziastică*, VI, 19).

[159] Cap. 8, v. 5 și 10, din textul stabilit recent de P. Marrassini pentru „Corpus christianorum, Series apocryphorum", tr. în vol. *Ecrits apocryphes chrétiens*, F. Bovon și P. Geoltrain (editori), Paris, 1997, pp. 755-774. De observat că textul se întemeiază în principal pe o versiune etiopiană, originalul grec fiind pierdut aproape în întregime.

pe pământ. „Scriptura spune că pruncii morți sunt dați în grija unui înger păzitor, care-i crește până se fac oameni mari. Și se zice că vor fi asemenea credincioșilor de o sută de ani."[160] „Pronia dumnezeiască nu se îngrijește numai de cei aflați în trup. În *Apocalipsa Sfântului Apostol Petru* se spune că dintre pruncii lepădați cei care ar fi trebuit să aibă o soartă mai bună vor fi încredințați unui înger păzitor, pentru ca, ajungând la cunoaștere (*γνῶσις*), să dobândească un sălaș mai bun, viețuind tot așa cum ar fi viețuit dacă ar fi rămas în trup. Ceilalți vor dobândi sălașul mântuirii, ca vrednici de milă pentru nedreptatea ce li s-a făcut, și răsplata lor va consta în aceea că sunt feriți de pedeapsă."[161] Clement crede că pruncii morți în urma avortului, primind de la înger o bună creștere și învățătură, câștigă puterea de a cunoaște și a contempla (*νοῦς*), care-i face apți să ajungă la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu (*γνῶσις*) și, prin urmare, să se împărtășească din harul Lui. Acest lucru este, implicit, valabil și pentru pruncii din prima categorie. Cât privește pe „ceilalți", despre care vorbește textul, este greu de spus la care prunci anume se referă: poate că sunt o altă categorie de prunci lepădați despre care Clement

[160] *Excerpte profetice*, XLI.

[161] *Ibidem*, XLVIII.

a vorbit mai înainte, sau, mai probabil, aceşti „ceilalţi" sunt cei care pier prin moarte violentă (*βιαιοθάνατοι*) înainte de a ajunge la vârsta maturităţii, de a căror soartă după moarte se preocupase Tertulian[162], ca de altfel şi mulţi alţi autori păgâni ai Antichităţii[163]. Înclinăm spre această a doua ipoteză, ţinând cont de afirmaţia că felul nedrept în care au murit îi fereşte de chinul veşnic – ceea ce presupune că s-ar fi putut să fie vrednici de pedeapsă şi deci că aveau ani îndeajuns de mulţi pentru ca să fi putut păcătui (căci ideea unei vinovăţii a pruncilor datorată păcatului originar, apărută o dată cu doctrina augustiniană, era cu totul străină de gândirea creştină a primelor secole).

Un ecou al acestui mod de a privi lucrurile despre care ne vorbeşte Clement Alexandrinul aflăm la Metodiu de Olimp, care se referă în chip limpede la aceeaşi sursă scripturistică apocrifă: „După cum ne învaţă Scripturile de Dumnezeu inspirate, pruncii, chiar dacă se nasc din desfrâu, sunt încredinţaţi îngerilor păzitori. Dacă s-ar naşte împotriva voinţei acelei fericite naturi dumnezeieşti, cum ar mai fi ei încredinţaţi

[162] Vezi *Despre suflet*, 57. A. D. Nock, *Tertullian and the Ahori*, în „Vigiliae christianae", 4, 1950, pp. 129-141.

[163] Vezi J. H. Waszink, *Mors immatura*, în „Vigiliae christianae", 3, 1949, pp. 107-112.

îngerilor pentru a-i creşte cu multă răbdare şi blândeţe ?"[164] Poziţia lui Metodiu este mai puţin limpede decât cea a lui Clement, dar precizările pe care el le face în încheierea acestui text, referitoare la felul în care sunt crescuţi de îngeri, lasă să se înţeleagă că aceşti prunci au în veşnicie o soartă fericită.

Sfântul Grigorie de Nyssa a acordat o mare atenţie problemei pruncilor morţi prematur, consacrându-i o întreagă scriere, care constituie cel mai importat text patristic pe această temă: *Despre pruncii morţi prematur*. Sfântul Grigorie pare să aibă aici în vedere pe cei deja născuţi, iar nu pe cei morţi în pântecele mamei lor. Dar, fără nici o îndoială, concepţia lui este valabilă şi în cazul acestora din urmă, de vreme ce, aşa cum am văzut, antropologia sa afirmă că din momentul zămislirii copilul este o persoană umană, având de atunci un suflet raţional şi mintal. În timpul vieţii pământeşti, sufletul nu se poate exprima decât prin mijlocirea trupului (şi deci pe măsura posibilităţilor oferite de dezvoltarea şi sănătatea acestui trup); dar este de la sine înţeles că în viaţa cea veşnică sufletul se poate manifesta şi într-un alt fel.

Spre deosebire de Tertulian şi evitând neverosimilul ipotezei acestuia, Sfântul Grigorie

[164] *Banchetul*, II, VI.

crede că la înviere toți oamenii se vor afla în starea lor adultă, așa cum era Adam în rai: „Prin înviere înțelegem restaurarea sau reîntoarcerea firii noastre la starea ei de la început, și anume în acel dintâi fel de viețuire al cărei ziditor a fost însuși Dumnezeu și în care firește n-a existat nici bătrânețe, nici pruncie."[165] Prin urmare, toți oamenii se vor afla atunci în aceeași stare, indiferent de vârsta la care au murit: „A mai cerceta apoi lungimea sau scurtimea vieții sau felul morții, dacă a fost într-un fel sau altul, este cu totul nefolositor pentru credința în înviere. Oricum am admite că stau lucrurile, situația rămâne totuși aceeași [...]. Nu se poate în nici un fel ca cel venit la viață să înceteze să trăiască, cele risipite prin moarte în acest răstimp (pământean) fiind restaurate la înviere."[166] Într-adevăr, de înviat, vor învia toți oamenii, indiferent de starea lor morală și spirituală din ceasul morții. Sfântul Grigorie arată că având să cerceteze ce fel de viață a dus fiecare aici, pe pământ, judecătorul va ține seama de „patimi, de necazurile îndurate, de boli, de neputința bătrâneții sau dacă era în puterea vârstei, sau de ispitele tinereții, de era bogat ori sărac, și cum, trecând prin toate acestea,

[165] *Dialogul despre suflet și înviere*, 125, PG 46, 148A.
[166] *Ibidem*, 127, PG 46, 149BC.

și-a petrecut bine sau rău răstimpul vieții care i-a fost dat, având parte de bune și rele, întru lungime de zile, sau dacă nici măcar nu le-a cunoscut, murind la vârsta când mintea încă nu-i era coaptă. Dar referitor la înviere, când Dumnezeu va restaura firea omenească în starea ei dintru început, asemenea discuții sunt cu totul lipsite de rost."[167]

După înviere – când fiecare om își recapătă trupul, transfigurat duhovnicește[168] (I Cor. 15, 44) –, Dumnezeu le oferă tuturor* împărtășirea din bunătățile Sale, inclusiv celor care „n-au cunoscut prin faptele lor nici binele, nici răul în viața aceasta"[169].

Sfântul Grigorie consideră că pruncii morți nu numai că vor învia și vor primi un trup duhovnicesc, ca toți ceilalți oameni, dar vor ajunge, la capătul unui proces de creștere și sporire *post-mortem*, la vederea lui Dumnezeu și la fericirea care se dobândește prin această vedere.

Dar în cazul lor nu se poate vorbi despre vreo răsplată viitoare, căci „pe ce bază i s-ar putea atribui răsplata" celui care n-a trăit decât

[167] *Ibidem*, 149CD.
[168] Vezi *ibidem*, 132, PG 46, 153C-156B.
* E vorba, desigur, de cei care, cum spune Sf. Părinte, „au ajuns la desăvârșire".
[169] *Ibidem*, 128, PG 46, 152A.

o clipă ?[170] Ceea ce se petrece în veșnicie cu pruncii morți înainte de vreme, care n-au apucat să-și exercite rațiunea și n-au făcut nici rău, nici bine, n-au fost nici virtuoși, nici păcătoși[171], este ceea i se cuvine în chip firesc omului[172]. Or, omul este prin fire rânduit și menit să se asemene lui Dumnezeu, să-L slăvească, să-L contemple și să se împărtășească de El: aceasta este viața proprie sufletului omenesc[173].

Cei care au făcut rele se află în întuneric și nu ajung să-și împlinească menirea, necunoașterea, ca o albeață așternută peste ochii minții lor, împiedicându-i să vadă lumina dumnezeiască[174]. Dar pe pruncii care n-au cunoscut răutatea nimic nu-i împiedică să se împărtășească de „fericirea legată de viața care este proprie și rânduită în chip firesc celor care au simțirile sufletului curate"[175]. Așadar, dacă cei care au făcut rele trebuie mai întâi să se curățească pentru a-L putea contempla pe Dumnezeu și a se împărtăși de bunătățile Sale, „pruncul nevi-

[170] *Despre pruncii morți prematur*, GNO III, 2, p. 74. Cf. pp. 81-82. În rom., în vol. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea a doua, PSB, vol. 30, EIBMO, București, 1998.

[171] Vezi *ibidem*, pp. 74-75.

[172] Vezi *ibidem*, p. 81.

[173] Vezi *ibidem*, pp. 79-81.

[174] Vezi *ibidem*, p. 81.

[175] Vezi *ibidem*.

novat, ai cărui ochi sufletești n-au fost împiedicați de boala nici unei albețe de a gusta din bucuriile luminii, acela va petrece în sălașurile lui firești, întrucât nu simte să-i lipsească nimic din sănătate, pentru că încă de la bun început n-a primit boala în sufletul său"[176]. Din acest punct de vedere, „și cei care, cât trăiesc, își hrănesc sufletele cu virtute [...] sunt și ei nevinovați ca pruncii"[177].

Contemplarea lui Dumnezeu și împărtășirea din bunătățile Sale se face totuși în cadrul unui proces de creștere, care permite o contemplare și o cunoaștere duhovnicească *(γνῶσις)* din ce în ce mai profunde și deci o împărtășire din ce în ce mai mare de El: „Cât privește viața în care nădăjduim și pe care cuvântul nostru a definit-o drept cunoaștere și împărtășire de Dumnezeu, sufletul (pruncului mort înainte de vreme) ajunge să înțeleagă la început atât pe cât e în stare să primească, pentru ca să ajungă apoi, la timpul potrivit, la o hrană vârtoasă, pe măsură ce poate primi în el o învățătură tot mai deplină și mai bogată."[178] Regăsim aici tema atât de dragă Sfântului Grigorie de Nyssa, a epectazei, adică a

[176] *Ibidem*, p. 82-83.

[177] *Ibidem*, p. 85.

[178] *Ibidem*, p. 84-85.

progresului infinit în cunoașterea și desfătarea de Dumnezeu[179].

Considerațiile de mai sus ale lui Clement Alexandrinul, Metodiu de Olimp și Grigorie de Nyssa în ce privește soarta în veșnicie a fătului mort, din care se vede nu numai că el are parte de viața veșnică, dar și de creștere, de sporire în învățătură și cunoaștere, nu par a fi marginale, ci, dimpotrivă, destul de larg răspândite, dacă e să judecăm după un text care-i aparține lui Cosma Indicopleustul și pe care îl vom reproduce mai jos. Acesta, după ce arată rolul pe care-l joacă experierea plăcerilor și necazurilor în această lume pentru înțelegerea și gustarea în lumea ce va să fie a bunătăților pe care ni le-a pregătit Dumnezeu, adaugă: „Pe bună dreptate, cuvântul nostru poate naște următoarea întrebare: Cum vor progresa pruncii morți în cunoașterea lui Dumnezeu, dacă n-au cunoscut nici plăcerile și nici suferințele și dacă nu li s-a spus nimic despre El? Noi răspundem că, fiind dotat cu rațiune și simțind în pântecele mamei – pântece pe care-l putem socoti un simbol umbrit al acestei lumi – căldura și răceala, uscăciunea și umezeala, fătul dobândește facultatea de a cunoaște

[179] A se vedea J. Daniélou, *Le Traité «Sur les enfants morts prématurément» de Grégoire de Nysse*, în „Vigiliae christianae", 20, 1966, pp. 176-177.

în starea viitoare, amintindu-și și resimțind senzațiile încercate în pântecele mamei, în care a experiat și el, în parte, starea prezentă. Și încă-i stă înainte, ca un învățător al său, întregul univers; și astfel, ajutându-se de cunoașterea desăvârșită (care-i vine de sus), cugetă și ajunge cu iuțeală și el la înțelegerea vieții din care a fost răpit și în același timp la cunoașterea lui Dumnezeu, ziditorul tuturor celor ce sunt."[180]

La aceste considerații s-ar putea adăuga cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, mai generale și de natură metafizică, potrivit cărora destinul oricărei ființe omenești se înscrie în veșnicie nu numai cât privește începutul, ci și cât privește sfârșitul ei, de vreme ce *logosul* ființei sale este definit de voia lui Dumnezeu cu privire la ea și este conținut în Logosul dumnezeiesc mai înainte de toți vecii[181].

Ni se pare interesant, de asemenea, să cităm ultima rugăciune și ultima cântare a stranei de la slujba de înmormântare a pruncilor, din Biserica Ortodoxă. Vedem aici că această Biserică și-a însușit concepția pe care tocmai am expus-o, potrivit căreia pruncii morți prematur au parte, pentru nevinovăția lor, de o soartă fericită în veșnicie: „Doamne, Cel ce [...] în viața vii-

[180] *Topografie creștină*, VII, 78-79, SC 197, p. 141.
[181] Vezi Capitolul V, pp. 231-234.

toare, pentru nerăutatea și nevinovăția minții lor, umpli cu ei [pruncii] sânurile lui Avraam și-i sălășluiești în locuri luminoase, unde petrec sufletele drepților, primește în pace și sufletul robului Tău acesta; căci Tu ai zis: a unora ca aceștia este împărăția cerurilor". „Pentru că s-au arătat neîmpărtășiți de relele lumești, [pruncii] la odihnă și bucurie cerească au ajuns; în sânurile lui Avraam se bucură și cu cetele cele dumnezeiești ale sfinților acum se veselesc și cu credință dănțuiesc, căci s-au mutat curați de stricăciunea cea iubitoare de păcat."

Concluzii

Teoria însuflețirii ulterioare este cea care a predominat în Apus; ea a fost adoptată destul de timpuriu, ca reacție la traducianism și a devenit ulterior, o dată cu tomismul care a făcut din aristotelism referința sa majoră, doctrina oficială a Bisericii apusene, până într-o epocă destul de recentă[182]. Această concepție, strict intelească, face anevoioasă admiterea caracterului deplin uman al embrionului sau fătului înainte ca el să fi primit sufletul rațional sau mintal, singurul care, din punct de vedere filosofic, definește propriu-zis ființa omenească.

În paralel, unii dintre Părinți, mai ales latini, au admis, în virtutea autorității textului biblic, distincția care se face în cartea *Ieșirii* între cele două etape de dezvoltare ale embrionului: primul, în care el nu este format, al doilea, în care este format, dobândind forma omenească. S-a considerat că această concepție poate fi pusă în legătură cu teoria însuflețirii ulterioare, fiind folosită drept o confirmare a ei.

Totuși, chiar în cazul în care embrionul nu este recunoscut, în primul său stadiu de dezvoltare, ca o ființă omenească deplină, cel puțin el este privit ca o potențială ființă omenească, un viitor om, sau chiar ca un om „în devenire", fiind adesea socotit deja copil, ceea ce contrabalansează concepția precedentă. La cei care refuză teoria însuflețirii ulterioare, admițând totuși distincția din *Ieșire* (cum este cazul Sfântului

[182] Să observăm, în treacăt, că însuflețirea ulterioară este admisă și de iudaism, și de islam. După *Talmud*, care se referă la Ieș. 21, 22, însuflețirea se produce la patruzeci de zile după concepție. Pentru o parte a tradiției musulmane, care se raportează la sura 23, 12-14 din *Coran*, hominizarea se efectuează în patru etape de câte treizeci de zile și numai într-a o sută douăzecea zi embrionul primește un suflet. Pentru o altă parte a tradiției musulmane, care se raportează la un *hadith* (cuvânt al lui Mahomed), această însuflețire se produce dintr-a patruzecea zi.

Maxim Mărturisitorul), aceasta din urmă pare să aibă o pondere mai mică în definirea ființei omenești în primele momente ale existenței sale, în raport cu teoria însuflețirii imediate adoptată de ei.

Putem considera că teoria însuflețirii imediate a omului, prin care se admite că el primește dintru început un suflet deplin, care îl face din clipa în care a fost conceput o ființă omenească deplină, un ipostas cu o existență independentă, și o persoană – teorie care este afirmată pe scurt la Sfântul Irineu, își află justificările la Sfântul Grigorie de Nyssa[183], câștigă la Sfântul Maxim Mărturisitorul întreaga sa precizie în cadrul unei antropologii creștine profund elaborate și este apoi confirmată de Părinții care au urmat – corespunde Tradiției Bisericii de Răsărit, primite de timpuriu și păstrate până în ziua de azi[184].

[183] Să observăm că această concepție apărea puțin mai înainte, în mod implicit, în Canonul 6 al Sinodului din Neo-Cezareea (între 314 și 325), care preciza că o femeie însărcinată putea fi botezată oricând, fără ca astfel să se considere botezat fătul, „pentru că cea care poartă în pântece nu are, din acest punct de vedere, nimic comun cu cel zămislit, dat fiind că fiecare trebuie să-și manifeste voința [de a fi botezat] prin mărturisirea de credință" (P.-P. Joannou, *Fonti*, IX, *Discipline générale antique (IV-e – XI-e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, pp. 77-78).

[184] Excepția pe care o constituie poziția Sf. Teodoret al Cirului este izolată în Răsărit și nu poate fi privită drept

Această concepție rupe radical cu concepțiile antice, care fie că-i atribuiau embrionului uman, într-un prim stadiu, o existență de tip vegetal (aristotelismul, neoplatonismul[185]), fie îl priveau, până la naștere, drept un mădular al mamei, fără existență proprie (stoicismul[186]). Prin concepția creștină, care-l consideră drept ipostas, embrionului i se recunoaște o valoare în sine și, de asemenea, este privit ca o ființă unică și irepetabilă, a cărei existență are astfel o valoare absolută, care obligă la respectarea sa, cu atât mai mult cu cât se consideră totodată că are de

semnificativă, ca de altfel și pozițiile lui Filoxen de Mabboug și Sever al Antiohiei, dat fiind faptul că ele sunt legate de un context dogmatic eterodox. Teza însuflețirii ulterioare a fost susținută, în secolul al XV-lea, de patriarhul Constantinopolului Ghenadie Scolarul, în *Tratate despre suflet*, însă aici avem de-a face cu o influență tomistă în această privință.

[185] Porfiriu socotește că embrionul are doar un suflet vegetativ și numai după naștere primește, din afară, sufletul senzitiv, iar apoi pe cel rațional; el îi atribuie aceeași concepție lui Platon (*A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, dans A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les Doctrines de l'âme*, Paris, 1953, pp. 265-302).

[186] Această concepție stoică predomină în timpul perioadei romane clasice. Astfel, Ulpianus afirmă că „ceea ce este conceput este, înainte de naștere, o parte din femeie sau din pântecele ei" (*Digeste*, XXV, 4, 1, 1), iar Papianus conchide: „Ceea ce este conceput și nu este încă născut, pe drept cuvânt, nu poate fi numit om" (*ibidem*, XXXV, 2, 9, 1).

la început un suflet rațional și mintal; el este văzut de asemenea ca persoană, care își transcende realitatea biologică și chiar pe cea psihică, legată în chip obiectiv de o realitate mai presus de ea. În termeni biblici, această legătură se exprimă prin încredințarea că embrionul, din prima clipă a existenței sale, poartă în el chipul lui Dumnezeu și este menit să dobândească asemănarea cu El în cadrul unei dezvoltări continue, care transcende dezvoltarea sa biologică.

Multe alte considerații vin să confirme în ochii Părinților valoarea embrionului uman și respectul care i se datorează, în special faptul că sufletul său este creat de Dumnezeu, sau faptul că el este privit ca un dar al lui Dumnezeu, care se cuvine cinstit ca atare, sau încă și faptul că Logosul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a binevoit să fie El însuși făt în pântecele Fecioarei, sfințind prin chiar dumnezeirea Sa această primă modalitate și întâie etapă a existenței omenești.

Ideea exprimată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, că *logosul* oricărei ființe omenești – în care se cuprind ipostasul și natura ei, venirea la existență într-un anumit moment și destinul său spiritual – a fost definit de voința dumnezeiască și își are temeiul în Logosul dumnezeiesc mai înainte de toți vecii[187], vine și ea în sprijinul re-

[187] A se vedea Capitolul V, p. 238-241.

cunoașterii valorii embrionului și fetusului uman, ca și ideea, dezvoltată de unii Părinți, că el continuă să trăiască și chiar să crească în veșnicie, potrivit unei alte modalități de a fi, până la o maturizare care-i permite să se împărtășească de bunătățile dumnezeiești.

CAPITOLUL AL V-LEA

MANIPULĂRILE GENETICE. NATURA ȘI PERSOANA UMANĂ, CA NORME ETICE

Natura umană

1. Definiția naturii umane

Noțiunea de natură umană nu este specifică creștinismului, ci aparține filosofiei. Prin natură umană se înțelege esența omului, adică ansamblul însușirilor care îl definesc în mod fundamental ca ceea ce este, adică drept om.

Toți oamenii au una și aceeași natură, care, prin caracteristicile sale proprii, îi deosebește de ființele aparținând altor specii. Potrivit acestei naturi comune tuturor oamenilor, ei sunt asemănători, ca cei ce au o esență (ființă) identică[1].

Antropologia patristică pune această noțiune în legătură cu Dumnezeu. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, de pildă, natura umană este definită în chip fundamental prin *logosul* ei, și nu doar prin caracteristicile sale specifice, stabilite în mod abstract, care o disting de natura fi-

---

[1] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 15, PG 91, 545A, 548D; *Opuscule teologice și polemice*, 23, PG 91, 264C, 265C. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 6.

ințelor ce aparțin altor specii, ci prin originea sa spirituală, gândită și voită de Dumnezeu, și de asemenea prin scopul său spiritual.

2. *Omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*

Raportarea naturii umane la originea și scopul ei spiritual, care o definesc în mod fundamental, este exprimată în mod concret prin noțiunile biblice de *chip* și *asemănare*. Unul dintre temeiurile principale ale antropologiei creștine este afirmația din *Facere*, că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră...» Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut" (Fac. 1, 26-27).

a) Chipul lui Dumnezeu

Majoritatea Părinților spun că, în mod esențial, omul se arată a fi creat după chipul lui Dumnezeu prin sufletul său rațional – mintea sa (*νοῦς*) –, ca cel care este principiul rațiunii și al

autodeterminării (sau al voinței și al libertății[2]) omului, cele mai înalte însușiri ale făpturii omenești – pe care Dumnezeu le posedă în mod absolut –, și de asemenea ca cel ce are calități dumnezeiești, precum imaterialitatea, nestricăciunea, nemurirea și nepătimirea, avându-și originea de la Dumnezeu.

Pentru mulți Părinți, crearea omului după chipul lui Dumnezeu mai înseamnă o anumită participare a omului prin natura sa la virtuțile lui Dumnezeu și la bunurile spirituale legate de ele[3], aceste virtuți și bunuri fiind sădite în el dintru început ca niște semințe[4].

Dacă majoritatea Părinților cred că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, în esență,

---

[2] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 19; *Protrepticul*, X, 98, 4. Origen, *Omilii la Facere*, I, 13; *Contra lui Celsus*, VI, 63. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, III, 3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XII, PG 44, 161D. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXVIII, 11. Sf. Chiril al Alexandriei, *Contra antropomorfiților*, PG 76, 1069-1072. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, VI; *Epistole*, 6, PG 91, 429B; 23 PG 91, 605D. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

[3] A se vedea Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, IV, PG 44, 136CD; 184B. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 1; XII, 134. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

[4] A se vedea, de pildă, Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 17. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 39.

prin sufletul său rațional, și mulți dintre ei ezită să privească trupul ca fiind și el după chipul lui Dumnezeu, în principal din rațiuni pedagogice (ferindu-se să inducă ideea că Dumnezeu ar avea un trup sau că ar putea fi într-o oarecare măsură material), unii dintre ei totuși nu dau înapoi înaintea unei asemenea idei[5], ceea ce, de altfel, urmează cuvântul Scripturii, care în această privință nu face deosebire între suflet și trup, ci se referă la omul întreg. Unii Părinții îndreptățesc această poziție, subliniind că trupul este învăluit și, într-un fel, cuprins de suflet, de care este infuzat în întregime[6]; alții, referindu-se la frumusețea lui din starea originară, ca reflectare văzută a frumuseții lui Dumnezeu; alții, în fine, mergând mai în profunzime, spun că omul a fost creat după chipul lui Hristos, Cuvântul întrupat[7], Dumnezeu rânduind din veșnicie întruparea Fiului[8].

---

[5] Cf. Sf. Irineu de Lugdunum, *Contra ereziilor*, V, 6, 1-2 și 16, 1; *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 11. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, VIII, 3. Sf. Grigorie Palama, *Prosopopee*. Această idee este împărtășită de cei mai mulți dintre Părinții sirieni.

[6] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XII.

[7] Cf. Sf. Irineu de Lugdunum, *Contra ereziilor*, IV, 33, 4; V, 16, 1-2. Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, VI, 91-92.

[8] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22.

Pentru Părinți, chipul lui Dumnezeu este prezent în om de la concepere sa, chiar dacă sufletul său rațional, în care rezidă acest chip în principal, nu are decât o posibilitate restrânsă de a se manifesta, atâta vreme cât trupul nu este deplin dezvoltat. Ulterior, chipul lui Dumnezeu din om poate fi ascuns sau întunecat prin păcat, dar nu poate fi nimicit. El este pecetea de neșters a ființei sale profunde, al adevăratei sale naturi, al cărei principiu *(logos)* constitutiv esențial nu poate fi modificat. Prezent în om de la conceperea sa, acesta subzistă în el și după moarte, pentru că moartea modifică modul (*tropos*) de existență al omului, iar nu *logosul* naturii sale.

b) Asemănarea cu Dumnezeu

Dumnezeu l-a creat pe om nu numai după chipul Său, ci și după asemănarea Sa (cf. Fac. 1, 26). Dacă cel dintâi termen desemnează ceea ce omul posedă de la facerea sa și ceea ce îi definește ființa, al doilea termen reprezintă ceea ce el trebuie să dobândească și corespunde ființei-care-trebuie-să-fie. Altfel spus, chipul este actual, deja realizat, asemănarea însă este potențială sau virtuală, ea trebuie înfăptuită. În vreme ce chipul se raportează la natura omului, la constituția sa, nedepinzând de voința lui – motiv pentru care stăruie întotdeauna în oricare om –, înfăptuirea

asemănării atârnă de libertatea și voința personală. Chipul și asemănarea nu sunt însă lipsite de legătură. Pe de o parte, chipul implică facultățile și mijloacele care țin de persoană, prin care ea poate înfăptui asemănarea, și el o face să tindă spre această înfăptuire, direcționându-i în chip dinamic, de la facere, însușirile spre Dumnezeu[9]; persoanei îi revine acordul liber cu această mișcare a naturii sale profunde, prin conformarea voii proprii la voia lui Dumnezeu[10]. Pe de altă parte, realizarea asemănării corespunde unei actualizări a potențialităților chipului și înfăptuirii scopului spre care tinde el.

Altfel spus, asemănarea îi permite omului să-și împlinească în persoana sa natura umană, să se realizeze deplin și să se dezvolte ca ceea ce este el în mod fundamental.

În împlinirea asemănării, prin sinergia dintre propriul efort liber și harul care i-a fost dat, omul va putea într-un sfârșit să participe la viața dumnezeiască, participare care culminează în îndumnezeirea sa prin har, împlinirea vocației sale personale coincizând din acel moment cu ceea ce i-a fost menit prin natura sa umană.

---

[9] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 48, PG 91, 1361A; *Răspunsuri către Talasie*, 40, PG 90, 396A.

[10] A se vedea Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Facere*, I, 16. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 17; *Poeme*, I, II, 9, 90-91. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*.

Din acest punct de vedere, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că oricare om, virtual, este desăvârșit[11], iar Sfântul Grigorie de Nazianz merge până la a spune că oamenii sunt „parte" a lui Dumnezeu[12]. În gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, faptul că omul este în chip natural – însă virtual – deiform[13] este o temă fundamentală și recurentă. Sfântul Maxim arată că rațiunile *(logoi)* tuturor făpturilor sunt fixate ferm în Logosul dumnezeiesc mai înainte de venirea lor la existență și chiar mai înainte de toți vecii, făpturile fiind create potrivit acestor *logoi* preexistenți, în care deci își au temeiul, participând prin ei la principiul lor, la Logosul dumnezeiesc Care este prezent în ei și în Care sunt și ei prezenți, ca în Cel care-i recapitulează pe toți. După Sfântul Maxim, prin acești *logoi* Dumnezeu este prezent în creația Sa și, reciproc, prin *logoi* făpturile create se află în legătură cu Dumnezeu și prezente în El[14]. Acești *logoi* nu corespund unor idei divine, ci mai curând, cum spunea Sfântul Dionisie Areopagi-

---

[11] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, XV.

[12] *Cuvântări*, XXXIV, 7, PG 35, 865C.

[13] A se vedea studiul nostru *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

[14] *Ambigua*, 7, PG 91, 1080AB. Pentru un comentariu detaliat, a se vedea introducerea noastră la Maxime le Confesseur, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 50 ș.u.

tul, „voirilor dumnezeiești”[15], ceea ce arată că originea lor este „buna voire” a lui Dumnezeu și le leagă limpede de pronia dumnezeiască. „Fiecare dintre făpturile cugetătoare și raționale, îngeri și oameni, este și se numește parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea (*logos*) după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea (*logos*) lui care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dacă se mișcă potrivit acestei rațiuni (*logos*), va fi în Dumnezeu, în Care preexistă rațiunea (*logos*) existenței lui, ca obârșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decât de obârșia proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, întinzându-se tot mai mult după El, dumnezeu și se numește parte a lui Dumnezeu, prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie. Căci dincolo de obârșia sa și de urcușul și de restaurarea în rațiunea (*logos*) după care a fost creat, nu mai are spre ce să se miște sau cum să se miște, mișcarea lui spre ținta dumnezeiască primind ca hotar însăși ținta dumnezeiască.”[16] În acest text, extrem de dens, aflăm esența gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul. Vedem că *lo-*

[15] A se vedea *ibidem*, 1085A.
[16] *Ambigua*, 7, PG 91, 1080BC.

gos-ul nu este voința divină doar în sensul că el corespunde intenției creatoare a lui Dumnezeu sau că Dumnezeu creează, la timpul cuvenit, făptura corespunzătoare acestui *logos*, al cărei arhetip sau model este el în privința esenței și particularității sale, ci și în sensul că *logos*-ul corespunde intenției divine și în ceea ce privește destinul acestei făpturi: el definește dintru început ținta, scopul spre care trebuie să tindă și în care-și va afla împlinirea, anume unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea prin participare. Și *logos*-ul nu este doar indicare a acestui scop și ceea ce orientează făptura creată spre scopul ei, ci este la Dumnezeu modelul făpturii care, în planul Lui – sau potrivit bunei voiri a Lui –, în chip potențial, a și atins acest țel al ei. Altfel spus, potrivit Sfântului Maxim, omul este dintru început dumnezeu în intenția/voința dumnezeiască, însă potențial. Omului îi revine actualizarea acestei potențialități[17], atingerea efectivă a acestui țel. Venirea la existență a făpturii este începutul înaintării ei spre desăvârșire. Iar mișcarea care-o animă dintru început este pusă de Creator în însăși natura ei drept mijloc prin care poate să-și atingă ținta. Însă această mișcare trebuie să se facă în conformitate cu *logos*-ul ei, ceea ce ține de liberul ei arbitru. Mișcarea încetează atunci când omul își

[17] A se vedea *ibidem*, 1081A.

atinge ținta care i-a fost fixată prin *logos*-ul său, adică atunci când omul ajunge la Dumnezeu. Atunci omul își regăsește principiul propriu sau, cum spune Sfântul Maxim, este restabilit în *logos*-ul după care a fost creat, în sensul că înfăptuiește deplin intenția lui Dumnezeu din vecie cu privire la el, sau își realizează potențialitățile definite dintru început prin *logos*-ul său, sau face să coincidă, prin libera sa alegere, propria existență cu principiul normativ al ființei sale, voit de Dumnezeu și întipărit în natura sa, ca sens și sarcină de îndeplinit[18].

c) Implicații etice

Din această concepție despre om, ca fiind creat după chipul și asemănarea lui (mai exact: spre asemănarea cu) Dumnezeu, decurge ime-

[18] Cf. *ibidem*, 1084B. Cf. *ibidem*, 42, 1329AB. A se vedea, de asemenea, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 173, lucrare care reia aceeași idee într-un stil însă mai puțin metafizic și mai apropiat de limbajul biblic, nemaivorbind despre „părți", ci despre „mădulare" ale lui Dumnezeu, acest termen trimițând explicit la trupul lui Hristos: „Oricare făptură, potrivit *logos*-ului ei care este în Dumnezeu, este numită mădular al lui Dumnezeu și se spune că își are locul ei la Dumnezeu. Iar dacă se mișcă potrivit acestui *logos*, în chip înțelept și rațional, în mod sigur ajunge la Dumnezeu, luându-și locul care i se cuvine ca mădular folositor al trupului lui Hristos."

diat recunoașterea faptului că toate făpturile omenești sunt în chip fundamental egale în ce privește natura și destinul lor spiritual și că toți oamenii au, în același timp actual și potențial, una și aceeași demnitate și valoare. Acest fundament conferă naturii umane în ansamblul ei și fiecărei persoane în parte o valoare absolută, pentru că stă în relație cu Dumnezeu, care este Însuși Absolutul. Această valoare este inalienabilă, în măsura în care chipul lui Dumnezeu este constitutiv pentru ființa omului și, prin urmare, de neșters[19]. De aceea, fiecărei persoane umane – oricare ar fi vârsta, situația, starea fizică, morală, socială etc. –, ca purtătoare a chipului lui Dumnezeu, i se cuvine un respect absolut, ca cea care participă prin natura ei la Absolutul însuși. Urmează de aici că tot ce se face împotriva unei persoane umane se face într-o anumită măsură împotriva lui Dumnezeu; și invers, atenția care i se acordă unei persoane, prin ea, este îndreptată către Dumnezeu. De aici, cuvântul evanghelic care spune:

[19] A se vedea, Origen, *Omilii la Facere*, XIII, 4. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXVI, 5, 1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVI, 10. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, V, 395-445. Sf. Grigorie Palama, *Capete fizice, teologice, etice și practice*, 39.

„Întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut. [...] Întrucât nu ați făcut unuia dintr-acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut" (Mat. 25, 40, 45).

Crearea omului după chipul lui Dumnezeu apare astfel ca un temei deosebit de solid al moralei și, pentru că stă în legătură cu Absolutul însuși, ca singurul temei absolut al ei. Oricare alt temei nu poate fi decât relativ[20]. De aceea Dostoievski îl pune pe unul dintre personajele sale să spună: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis."[21]

În ceea ce privește problemele specifice puse de posibilitatea de a modifica genomul uman, oferită astăzi de tehnicile biologice, este evident

[20] Morala kantiană care, în societatea noastră, servește de referință pentru morala socială îndeobște admisă și, de asemenea, pentru Comitetul național de etică (a se vedea Comité consultatif national d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé, *Recherche biomédicale et personne humaine, Explication d'une démarche*, Paris, 1987, p. 74), ca cea care se fondează pe însușirea omului de a fi înzestrat cu rațiune, motiv pentru care acesta este considerat ca „un scop în sine", altfel spus ca având prin sine o valoare absolută, nu ne oferă un temei absolut, deoarece caracterul rațional al omului, cu toate că fundamentează superioritatea acestuia în raport cu celelalte ființe din natură, nu are prin el însuși o valoare absolută.

[21] În *Frații Karamazov*.

că ele implică limite morale, de vreme ce antropologia creștină consideră că natura umană, în constituția, structura și forma sa, a fost definită de Dumnezeu și stabilită de El atunci când l-a creat pe om. Am văzut chiar că pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul dintre reprezentanții majori ai antropologiei creștine, definiția esențială a naturii umane, sau *logosul* ei – care nu se referă doar la realitatea sa spirituală, ci și la realitatea sa psihică și trupească –, a fost stabilită din veșnicie de Logosul în care ea există ca idee/voință a Sa. Natura umană așa cum a fost ea definită și voită de Dumnezeu și-a văzut confirmată realitatea prin Întruparea Cuvântului, care și-a asumat-o și și-a împropriat-o în întregime. Acest fundament dumnezeiesc al naturii umane și dimensiunea transcendentă pe care acesta i-o conferă fac ca, din punct de vedere creștin, definiția ei esențială să fie imuabilă, inalterabilă și intangibilă în așa măsură, încât Părinții au afirmat că însăși unirea ei cu natura dumnezeiască în Cuvântul întrupat, sau unirea ei cu energia dumnezeiască și transformarea naturii umane prin har, în starea de îndumnezeire a sfinților, nu schimbă cu nimic *logos*-ul acestei naturi[22].

[22] A se vedea studiul nostru: *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, pp. 263-273, 347-351.

Natura umană a fost, desigur, vătămată de urmările păcatului strămoșesc și supusă patimilor, stricăciunii – bolile, handicapurile și feluritele infirmități fiind forme ale acestei stricăciuni – și morții, și de aceea nu putem să identificăm natura în starea ei căzută cu natura umană ideală. Formele de terapie genică, prin care se urmărește remedierea acestor boli, infirmități și handicapuri, își pot afla legitimitatea în măsura în care ele se integrează practicii medicale pe care creștinismul a acceptat-o și a susținut-o din primele secole[23]. Aceste forme de terapie se cuvine însă să-și păstreze modestia în ceea ce privește puterea lor de acțiune asupra a ceea ce pare, pe plan biologic, sursa anumitor boli sau handicapuri. Pentru conștiința creștină, originea primă a bolii este de natură spirituală și nu-și poate afla soluția definitivă decât pe plan spiritual, prin harul lui Hristos, la sfârșitul veacurilor, atunci când toate vor fi restaurate de Dumnezeu[24]. Dacă strădania de a vindeca și a ușura suferințele nu poate decât să fie sprijinită, proiectul de a realiza prin manipulări genetice o natură lipsită de orice imperfecțiune și de a împinge limitele morții

[23] A se vedea studiul nostru: *Théologie de la maladie*, 2-e éd., Paris, 1944, p. 101.

[24] A se vedea, *ibidem*, pp. 40-45.

până la a le face să dispară din orizontul vieții omenești ține de utopie. Întotdeauna însă un scop terapeutic care prejudiciază genomul uman, cel care definește natura umană, nu poate fi justificat. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, la care aflăm cea mai elaborată reflecție patristică asupra naturii umane, urmările păcatului strămoșesc au produs schimbări ale modului de existență (*τρόπος ὑπάρξεως*) al naturii umane, iar nu ale *logos*-ului ei. Tehnicile biologice trebuie de aceea, în limitele pe care le-am prezentat, să-și restrângă intervențiile la primul, și să evite să se atingă de cel de-al doilea. Altfel, în afara riscului de a crea specii monstruoase derivate din specia umană, aceste tehnici ar permite intrarea unor definiri ale naturii umane supuse fluctuațiilor exigențelor sociale sau ale imaginației celor care le-au conceput, sau ar sfârși prin a crea o nouă ființă, care, făcută după chipul omului, însă fără a mai fi chip al lui Dumnezeu, ar înceta, în mod paradoxal, să mai fie propriu-zis și cu adevărat o făptură umană.

Persoana umană

1. Reprezentarea patristică a persoanei umane

Oamenii au cu toții una și aceeași natură care, prin caracteristicile ei proprii, îi deosebește pe toți în chip identic de natura ființelor care aparțin altor genuri și altor specii. Natura este ceea ce oamenii au în comun și, potrivit acestei naturi, ei sunt cu toții asemănători, ca cei care au o esență identică. Oamenii sunt însă în același timp și ipostase sau persoane[25] distincte și diferite.

Ca ipostas, fiecare făptură umană este dotată cu o existență independentă de a altor făpturi

[25] Urmând Sf. Maxim Mărturisitorul, care a precizat în gradul cel mai înalt noțiunile de natură și persoană, atât în cadrul antropologiei, cât și al hristologiei, considerăm termenii „ipostas" și „persoană" ca aproape sinonimi. Dacă ar fi să-i deosebim, am putea spune că noțiunea de ipostas are conotația de existență independentă – așa încât un animal ar putea fi privit drept un ipostas –, fără ca din această cauză să se confundă cu noțiunea de individ (care are conotația de specimen), în timp ce noțiunea de persoană desemnează un ipostas dotat cu facultăți spirituale (fiind deci rezervată oamenilor, îngerilor și lui Dumnezeu). Referitor la aceste conotații diferite, a se vedea cele ce urmează.

de aceeași natură și cu caractere proprii (sau idiomuri) care o disting de acestea[26]. Ca ipostas sau persoană, fiecare om își asumă natura umană, care este comună tuturor, în chip singular, altfel spus este om într-un fel care-i este propriu doar lui, și este deci absolut unic[27]. Potrivit naturii lor, toate ființele omenești sunt dotate cu rațiune, memorie, imaginație, au senzații (plăcere, durere), emoții, sentimente, voință și liber arbitru. Ca ipostase sau persoane, ele au rațiune, memorie și imaginație în grade diferite, se folosesc de ele în chip diferit, fiecare dintre ele resimte în felul său plăcerea și durerea, se emoționează în felul său propriu, iubește într-un anume fel, se folosește într-un fel unic de liber-

[26] A se vedea Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori*, XXXVIII, 3; CCX, 5; CCXIV, 4; CCXXXVI, 6. Sf. Teodoret al Cirului, *Dialogue de l'Eranistes*, I, PG 83, 33. Sf. Leonțiu de Bizanț, *Contra argumentelor lui Sever*, PG 1933A-1945A-D; Leonțiu de Ierusalim, *Contra nestorienilor și eutihienilor*, I, 11, PG 86, 1445B. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrisori*, 15, PG 91, 549C, 552B, 557D; *Opuscule teologice și polemice*, 23, PG 91, 261B, 264B; 26, pG 91, 276B. Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, 42; *Dogmatica*, III, 6; *Despre cele două voințe în Hristos*, 4, PG 95, 132-133.

[27] A se vedea Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor și eutihienilor*, I, PG 86, 1305BC; *Contra argumentelor lui Sever*, PG 86, 1928BC; Justinian, *Mărturisirea de credință*, ed. Schwartz, p. 86. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscule teologice și polemice*, 23, PG 91, 261B, 264C, 265C.

tatea sa, își urmărește propriile țeluri, face propriile sale alegeri și voiește cu mai multă sau mai puțină tărie să le înfăptuiască. Cu alte cuvinte, în fiecare persoană, natura, păstrând ceea ce-i este caracteristic pentru esența ei și care-i conferă specificitatea – ceea ce Sfântul Maxim Mărturisitorul numește *logos*-ul naturii –, primește un mod (*tropos*) de existență singular. Sfântul Ioan Damaschin insistă îndeosebi asupra independenței, ca și asupra singularității și unității ipostasului. „Fiecare ipostas are ceva special și particular, adică este deosebit în sine de celelalte ipostase. Ipostasele sunt depărtate în spațiu, se despart în timp, se deosebesc în felul de a gândi, în putere, în formă, adică în înfățișare, în capacitate, în temperament [...], adică în toate însușirile caracteristice. Dar mai presus de toate, în aceea că ipostasele nu sunt unele în altele, ci despărțite."[28]

În persoană, spiritul, sufletul și trupul omului își află o unitate, în ciuda deosebirii lor de natură[29], o solidaritate și mai ales o identitate[30];

[28] *Dogmatica*, I, 8.

[29] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 15, PG 91, 552C-553A.

[30] A se vedea *ibidem*. Această concepție despre persoană ca principiu de identitate permite să se înțeleagă, în hristologie, cum cele două naturi ale lui Hristos pot fi naturi ale unicului Său ipostas dumnezeiesc, unite în acest

ele sunt spiritul, sufletul și trupul cuiva anume și nu pot fi privite ca independente de el și nici disociate de el. Ipostasul apare aici ca fiind subiect[31]. Trupul, sufletul și spiritul sunt ipostatice, pentru că aparțin subiectului, fac parte din el, în vreme ce ipostasul este subiectul însuși[32].

Pe când natura unei ființe umane corespunde cu *ceea ce* este ea (desemnat printr-un substantiv comun: un om), ipostasul ei sau persoana sa corespunde cu *cine* este ea (desemnat printr-un prenume sau un nume *propriu*[33]).

Personalitatea (ceea ce exprimă, caracterizează și distinge persoana în chip exterior și permite identificarea ei[34]) se deosebește de caracter, care nu corespunde decât unei particularități a naturii pe plan psihologic: putem deosebi tipuri de caracter, multe persoane putând să aibă același caracter, în timp ce personalitatea este absolut unică.

ipostas fără amestecare și rămânând două, fără separare. Sf. Maxim Mărturisitorul se folosește, referitor la acest subiect, de noțiunea de „identitate ipostatică" (*ibidem*, 572C)

[31] A se vedea Teodor Abucara, *Opuscule*, XXIX, PG 97, 1578.

[32] *Ibidem*.

[33] Cf. Sf. Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor și eutihienilor*, PG 86, 1277D. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscule teologice și polemice*, 23, PG 91, 261B, 264B. Sf. Ioan Damaschin, *Dialectică*, XVIII.

[34] A se vedea Theorianos, *Disputa cu catolicosul Armenilor*, PG 133, 129.

Personeitatea (faptul de a fi o persoană) se deosebește, de asemenea, de individualitate (faptul de a fi un individ). Individualitatea este, pe de o parte, o categorie naturală, mai precis biologică, și rezultă dintr-o subdiviziune a naturii, potrivit genului și speciei[35]. Pe de altă parte, ea este o categorie sociologică; pe acest plan, indivizii sunt distincți unul de altul, dar interșanjabili în cadrul categoriei sociale căreia îi aparțin, tot așa cum în plan biologic indivizii sunt distincți și diferiți – fiecare dintre ei fiind chiar unic –, însă potrivit unor caracteristici pur fizice. Din punct de vedere biologic, noțiunea de individualitate este aplicabilă nu numai omului, ci și animalelor și plantelor. Termenul de persoană, în schimb, nu poate fi aplicat decât ființelor spirituale (oamenilor, îngerilor, Persoanelor divine), dotate, chiar dacă în forme și grade diferite, cu inteligență, voință și libertate (astfel, Părinții au văzut în spirit, care este izvorul lor, „sediul" persoanei[36])

[35] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscule teologice și polemice*, 16, PG 91, 201D-204A.

[36] Trebuie însă să ne ferim să identificăm persoana cu spiritul. Persoana se referă la integralitatea ființei umane, incluzând toate cele trei dimensiuni ale acesteia – spiritul, sufletul și trupul –, fără a fi conținută și limitată de nici una dintre ele. Putem spune însă că spiritul pătrunde și învăluie sufletul și trupul.

Aceste ultime atribute sunt o dovadă a faptului că persoana are drept caracteristici independența și autonomia, nu numai în mod obiectiv, prin faptul că posedă o existență proprie și singulară, care o distinge de celelalte ființe de aceeași natură, ci și, fiind dotată cu liber arbitru, prin capacitatea ei de a se determina pe sine în în mod conștient și voit, și de a alege un anume mod de viață, raportat la anumite valori[37].

În virtutea unor asemenea însușiri, persoana posedă capacitatea de a nu fi supusă determinărilor și condiționărilor care privesc natura sa, pe plan biologic, psihologic și social, fiind capabilă să le depășească. Tot prin ele, și prin spirit, persoana are posibilitatea de a se înălța spre Dumnezeu și de a se uni cu El într-o relație personală, primind în ea energia supranaturală a harului Său, prin care natura sa se poate ridica la un mod de existență supranatural.

Dumnezeu întreține cu persoana o legătură intimă din momentul venirii ei la existență și chiar mai înainte de crearea lumii. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiecare persoană este purtătoare a *logos*-ului naturii ei, dar și a unui *logos* care o caracterizează în unicitatea ei (*„logo-*

[37] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, PG 91, 292D-293A; *Opuscule teologice și polemice*, 3, PG ș91, 48A; 16, PG 91, 185D, 192BC.

sul ipostasului propriu"[38]) și-i conferă o valoare și un destin proprii în raport cu Dumnezeu, un loc anume în casa Tatălui (cf. In. 14, 2). Și potrivit acestui *logos*, care corespunde unei idei, unei voințe și unei intenții ale Lui, care sunt la El din veșnicie, Dumnezeu aduce la existență fiecare persoană la un moment dat al timpului pe care El îl socotește potrivit (*καιρός*), o menține în existență, o păzește și o îndrumă prin Pronia Sa, asigurându-i un destin veșnic și manifestându-Și față de ea o iubire nestinsă, ca cea a tatălui față de fiul său cel prea iubit[39].

Cugetarea creștină referitoare la noțiunea de persoană umană se arată a fi deosebit de bogată și profundă, pentru că ea a beneficiat de marile dezbateri teologice referitoare, în secolul al IV-lea, la cele trei Persoane dumnezeiești, iar în secolele al V-lea și al VII-lea, la persoana lui Hristos.

Tot ceea ce am afirmat despre persoană arată că valoarea ei absolută se întemeiază, pentru gândirea și experiența creștină, pe mai mulți factori, și anume: 1) caracterul său cu totul unic, care face ca ea să nu poată fi schimbată, nici

[38] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 15, PG 91, 552BC.

[39] A se vedea studiul nostru: *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, pp. 112-115.

înlocuită cu alta, ocupând în existență un loc pe care nici o altă persoană n-ar putea să-l ocupe, pierderea ei în această lume fiind ireparabilă, iar dacă ar fi împiedicată să vină la existență, locul ei ar rămâne pe vecie gol; 2) autonomia ei funciară, ca cea care are o existență independentă și este dotată cu liber arbitru; 3) transcendența sa – dată de dimensiunea ei spirituală –, pe de o parte în raport cu ființele de alt gen și specie, pe de alta în raport cu determinările și condiționările naturii, în general; 4) deschiderea ei spre infinitul lumii dumnezeiești și capacitatea ei de a ajunge, prin har, la un mod de existență supranatural; 5) destinul spiritual singular la care este chemată și pe care poate să-l împlinească în orice moment; 6) relația ei intrinsecă și obiectivă cu Dumnezeu, ca și capacitatea de a participa ca subiect, în chip conștient, cu voia sa și în deplină libertate la această relație; 7) atenția și iubirea, particulare și veșnice, pe care Dumnezeu le are față de ea.

2. Implicații etice

Din aceste însușiri ale persoanei decurg în chip limpede anumite datorii morale în ceea ce o privește, datorii care se rezumă toate la res-

pectul absolut ce-i este datorat din clipa venirii ei la existență – care, o repetăm, coincide cu conceperea ei[40].

În numele acestui principiu, Părinții, așa cum am văzut, resping practica avortului.

Tot acest principiu implică, de asemenea, respingerea anumitor practici din zilele noastre legate de procreația medicală asistată (PMA), ca, de pildă, distrugerea embrionilor supranumerari sau chiar conservarea lor artificială. El exclude și orice experiment practicat pe un embrion sau un fetus uman și orice utilizare a organelor sau a țesuturilor sale în acest scop, și cu atât mai mult în scopuri comerciale.

Am vrea să insistăm aici asupra implicațiilor etice ale acestui principiu în cazul manipulărilor genetice care, în virtutea descoperirii genomului uman de către știința modernă, oferă pe viitor posibilități imense. Am văzut mai sus limitele pe care le impune reprezentarea creștină a naturii umane. Reprezentarea creștină a persoanei implică însă, în mod complementar, un alt tip de limite.

[40] Și care merge până la moarte și chiar dincolo de ea, de vreme ce persoana continuă să existe, și chiar trupul ei, despărțit de suflet și suportând o degradare fizică, va continua să-i aparțină. A se vedea studiul nostru: *Ceci est mon corps*, Geneva, 1996, pp. 120-122.

Unul dintre riscurile manipulărilor genetice este că ele răspund unor cerințe ale societății sau ale familiei de a se constitui indivizi umani care să corespundă alegerii făcute de acestea, potrivit unor criterii care, în primul caz, ar fi de natură politică sau economică, iar în cel de-al doilea, ar fi tributare gusturilor sau capriciilor părinților, ale căror opțiuni depind în mare măsură de modă sau de felurite presiuni sociologice[41]. O astfel de fabricare a unui copil „à la carte", alegându-i-se, de pildă, sexul, aspectul fizic, înălțimea, culoarea ochilor, ca și alte trăsături generale ale caracterului, este incompatibilă cu concepția creștină privind taina persoanei, independența, identitatea și unicitatea ei absolută. Aceste caracteristici exclud posibilitatea ca persoana să fie programată, supusă voinței altor oameni și folosită de ei drept mijloc de atingere a unor scopuri personale și, dimpotrivă, cer ca ea să fie primită așa cum este, ca realitate imprevizibilă și tainică, respectată și iubită așa cum este, adică deosebită de noi, alta decât noi și absolut unică.

E cazul să vorbim aici și despre un alt risc major al manipulărilor genetice, viu dezbătut

[41] Cu privire la această ultimă precizare, să ne gândim, de pildă, la numeroasele societăți în care sexul feminin este socotit ca lipsit de valoare.

astăzi, acela de a crea ființe identice sau clone. Tehnica poate da naștere la felurite devieri, cum ar fi fabricarea de dubluri folosite drept rezerve de organe de schimb sau, întrucât producția de copii pleacă doar de la tată sau mamă, apariția unor copii fără mamă sau fără tată biologic și care, de altfel, nu putem ști dacă sunt copiii sau frații tatălui ori ai mamei lor, sentimentul de paternitate și de filiație, ca și cel al identității fiecăruia fiind, dacă nu nimicite, cel puțin puternic perturbate. Această tehnică poate fi folosită și ca încercare de a concretiza fantasme – ca cea de a reproduce în serie „genii" sau indivizi presupuși a fi perfecți din punct de vedere genetic – sau iluzii – ca cea pe care o poate avea individul că va supraviețui în dublul său genetic și va ajunge la nemurire printr-o reproducere nelimitată a propriei persoane. Am vrea să subliniem aici, în mod general, că această tehnică, aplicată omului, nu poate decât să dăuneze persoanei umane, pentru că ea reprezintă negarea însăși a ceea ce caracterizează în chip fundamental persoana umană: faptul de a fi diferită, alta decât oricine altcineva, cu o identitate proprie, singulară, absolut unică și deci cu neputință de a fi schimbată cu o altă persoană, de neînlocuit și, prin urmare, având o valoare absolută.

Acestea sunt doar câteva aspecte ale implicațiilor etice, pe care concepția creștină despre persoană le are în ceea ce privește procreația, la care studiul nostru și-a propus să se limiteze.

Este de la sine înțeles că toate celelalte probleme etice, în acest domeniu, ca și în altele[42], pot și trebuie să fie judecate de conștiința creștină cu măsura acestei reprezentări creștine a persoanei, în complementaritate cu cea a naturii umane, evocată mai înainte. Dubla reprezentare a ființei umane a inspirat în mare măsură – chiar dacă ea n-a fost întotdeauna conștientizată – etica și dreptul modern, dar antropologia creștină, așa cum a fost ea elaborată de tradiția patristică, îi dă o forță și o valoare și mai mari, subliniind legătura fundamentală și intimă care unește natura și persoana umană cu Dumnezeu, legătură care-l înrădăcinează pe fiecare om în Infinitul dumnezeiesc, întemeindu-i demnitatea pe Absolutul dumnezeiesc.

[42] De pildă, cele care privesc experimentele pe ființe omenești, utilizarea „produselor" biologice derivate din trupul omenesc, prelevarea și transplantarea de organe, ca și cele care privesc sfârșitul vieții biologice (terapiile obstinate, eutanasia, tratamentul trupului omenesc după moarte etc.).

BIBLIOGRAFIE

1. *Autori din vechime*

ANONIM, *Către Diognet*, editarea textului grec și traducerea de H. I. Marrou, „Sources chrétiennes", nr. 33, Paris, 1951.

AMBROZIE AL MILANULUI, *Apologia proorocului David*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 32, 2, Viena, 1897, pp. 299-355.

Idem, *Comentariu la Evanghelia după Luca*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 32, 4, Viena, 1902.

Idem, *Omilii la Hexaemeron*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 32, 1, Viena, pp. 3-261.

ATANASIE SINAITUL, *Două predici despre facerea omului după chipul lui Dumnezeu*, editarea textului grec de K. H. Uthemann, „Corpus christianorum series graeca", nr. 12, Turnhout și Louvain, 1985.

Idem, *Întrebări și răspunsuri*, PG 89, 329-824.

APOCALIPSA LUI PETRU, editarea textului etiopian și a fragmentelor grecești de P. Marassini, „Corpus christianorum, series apocryphorum". Traducerea franceză de P. Marrassini, în F. Bo-

von și P. Geoltrain (editori), *Scrieri apocrife creștine*, Paris, 1997, pp. 755-774.

Apoftegme, serie alfabetică, PG 65, 71-440, completată de J.-Cl. Guy, „Recherche sur la tradition grecque des Apophtegma Patrum", *Subsidia Hagiographica*, 36, Bruxelles, 1962, pp. 19-36. Traducerea franceză de Dom L. Régnault, *Les Sentences des Pères du désert, Collection alphabétique*, Solesmes, 1981.

ARISTOTEL, *Istoria animalelor*, editarea textului grec și traducerea franceză de P. Louis, 3 vol., „Collection des universités de France", Paris, 1964, 1968, 1969.

Idem, *Despre felul în care se nasc animalele*, editarea textului grec și traducerea franceză de P. Louis, „Colection des universités de France", Paris, 1961.

Idem, *Despre suflet*, editarea textului grec și traducerea franceză de A. Jannone, „Colection des universités de France", Paris, 1966.

Idem, *Politica*, editarea textului grec de A. Dreizehnter; Idem, *Politica*, München, 1970, traducerea franceză de P. Pellegrin, Paris, 1993.

ATHANASIE (PSEUDO-), *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 597-708.

ATHENAGORA, *Apologie în favoarea creștinilor*, editarea textului grec și traducerea franceză de B. Pouderon, „Sources chrétiennes", nr. 379, Paris, 1992.

Idem, *Despre înviere*, editarea textului grec și traducerea franceză de B. Pouderon, „Sources chrétiennes", nr. 379, Paris, 1992.

AUGUSTIN, Fericitul, *Cetatea lui Dumnezeu*, editarea textului latin de B. Dombart și A. Kalb, Leipzig, 1928-1929, traducerea franceză de G. Combès, 5 volume, Paris, 1959-1960.

Idem, *Obiceiurile maniheenilor*, PL 32, 1345-1378.

Idem, *Contra lui Faustus*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 25, 1, Viena, 1891, pp. 251-797.

Idem, *Contra lui Felix*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 25, 2, Viena, 1892, pp. 802-852.

Idem, *Contra lui Iulian*, PL 44, 641-874.

Idem, *Contra lui Secundinus*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 25, 2, Viena, 1892, pp. 905-947.

Idem, *Despre binefacerile căsătoriei*, PL 40, 373-396. Traducerea franceză de F. Quéré-Jaulmes, în *Le Mariage dans l'Église ancienne*, „Lettres chrétiennes", nr. 13, Paris, 1969.

Idem, *Despre căsătoria adulterină*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 41, Viena, 1900, pp. 347-410.

Idem, *Despre răsplată și despre iertarea păcatelor*, PL 44, 109-186.

Idem, *Enchiridion*, PL 40, 231-290.

Idem, *Despre căsătorie și concupiscență*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 42, Viena, 1902, pp. 209-319.

Idem, *Probleme la Heptateuh*, PL 34, 547-824.

Idem, *Predici*, IX, PL 38, 75-91.

Idem, *Despre înfrânare*, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 41, Viena, 1900, pp. 141-183.

AUGUSTIN (PSEUDO-), *Despre duh şi suflet*, PL 40, 779-832.
Idem, *Întrebări din Vechiul Testament*, PL 35, 2213-2250.
BARNABA (PSEUDO-), *Epistolă*. Editarea textului grec şi traducerea franceză de A. Laurent şi G. Oger, „Textes et documents", Paris, 1926.
CASSIODOR, *Despre suflet*, PL 70, 1279-1308.
CEZAR DIN ARLES, *Predici către popor*. Editarea textului latin şi traducerea franceză de M.-J. Delage, „Sources chrétiennes", nr. 175 (Predicile I-XX) şi 243 (Predicile XXI-LV), Paris, 1971 şi 1978.
CLEMENT ALEXANDRINUL, *Ecloge profetice*, ediţia O. Stählin, GCS 3, Leipzig, 1909.
Idem, *Pedagogul*, editarea textului grec şi traducerea franceză de C. Mondésert şi H. I. Marrou, „Sources chrétiennes", nr. 70, 108, 158, Paris, 1960, 1965, 1970.
Idem, *Protrepticul*, editarea textului grec şi traducerea franceză de C. Mondésert, „Sources chrétiennes", nr. 2, Paris, 1949.
Idem, *Stromate*, editarea de O. Stählin şi L. Früchtel, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrunderte", *Clemens Alexandrinus*, II şi III, Berlin, 1960 şi 1970.
Constituţiile apostolice, Cartea a VII-a. Editarea textului grec şi traducerea franceză de M. Metzger, „Sources chrétiennes", nr. 336, Paris, 1987.
COSMA INDICOPLEUSTUL, *Topografie creştină*, Cartea a VII-a. Editarea textului grec şi traducerea franceză de W. Wolska-Conus, „Sources chrétiennes", nr. 197, Paris, 1973.

CIPRIAN, Episcopul Cartaginei, *Corespondenţă*. Editarea textului latin şi traducerea franceză de canonicul Bayard, „Collection des universités de France", 2 vol., Paris, 1961 şi 1962.
CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Sfântul Ioan*, PG 73, 9-1056; PG 74, 105-756.
Idem, *Contra antropomorfiţilor*, PG 76, 1065-1132.
Idem, *Despre închinarea şi slujirea în Duh şi adevăr*, PG 68, 133-1125
Idem, *Despre Psalmul 50*, PG 69, 1085-1104.
Didahii, editarea textului grec şi traducerea franceză de H. Hemmer şi A. Laurent, „Textes et documents", Paris, 1926.
Învăţătură a celor Doisprezece Apostoli, editarea textului siriac şi traducerea franceză de A. Vööbus, „Corpus scriptorum christianorum orientalium", nr. 401-402, 407-408, Louvain, 1978.
Elenchos sau *Respingerea tuturor ereziilor*, „Die griechischen christlichen Schriftsteller", nr. 26, Leipzig.
EFREM SIRUL, *Comentarii la Facere şi Ieşire*, editarea textului siriac şi traducere latină de R. M. Tonneau, „Corpus scriptorum christianorum orientalium", nr. 152 şi 153. Louvain, 1955.
EPIFANIE DIN SALAMINA, *Panarion*, editarea textului grec de K. Holl, „Die griechischen christlichen Schriftsteller", nr. 25, Leipzig, 1915.
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Demonstratio evangelica*, PG 22, 13-793.
GHENADIE AL MARSILIEI, *Despre dogmele bisericeşti*, PL 58, 979-1054.
GRIGORIE CEL MARE, *Cartea regulei pastorale*, PL 77, 13-128.

Idem, *Epistole*, XI, 64, PL 77, 1196-1197.
Idem, *Tâlcuire la Iov*, PL 75, 515-76, 782.
GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea XXVII*. Editarea textului grec şi traducere de P. Gallay, „Sources chrétiennes", nr. 250, Paris, 1978.
Idem, *Cuvântarea XL*. Editarea textului grec de C. Moreschini; traducerea franceză de P. Gallay, „Sources chrétiennes", nr. 358, Paris, 1990.
Idem, *Poeme morale*, PG 37, 522-968.
GRIGORIE DE NYSSA, *Contra macedonienilor*. Editarea textului grec de F. Mueller, *Gregorii Nysseni Opera*, III, 1, Leyda, 1958, pp. 89-115.
Idem, *Despre facerea omului*, PG 44, 128-256. Traducere de J. Laplace, „Sources chrétiennes", nr. 6, Paris, 1943.
Idem, *Omilii la Cântarea Cântărilor*. Editarea textului grec de H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni Opera*, VI, Leyda, 1960. Traducerea franceză de C. Bouchet şi M. Devailly, Paris, 1992.
Idem, *Despre cei morţi*, PG 46, 497-537.
Idem, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PG 46, 12-160. Traducerea franceză de J. Terrieux. Paris, 1995.
Idem, *Despre pruncii morţi prematur*. Editarea textului grec de H. Polack şi H. Hörner, *Gregorii Nysseni Opera*, III, 2, Leyda, 1987, pp. 67-97. Traducerea franceză de C. Bouchet în *Dieu et le mal*, Paris, 1997.
Idem, *Tratat despre virginitate*. Editarea textului grec şi traducerea franceză de M. Aubineau, „Sources chrétiennes", nr. 119, Paris, 1966.
Idem, *Despre pruncii morţi prematur*, Editarea textului grec de H. Polack şi H. Hômer, *Gregorii Nysseni*

Opéra, III, 2, pp. 161-192. Traducerea franceză de C. Bouchet în *Dieu et le mal*, Paris, 1997.
Idem, *Viaţa lui Moise*, editarea textului grec şi traducerea franceză de J. Daniélou, „Sources chrétiennes", nr. 1, Paris, 1968.
HIPPOCRATE, *Despre înmulţire*. Editarea textului grec şi traducerea franceză de R. Joly, „Collection des universités de France", Paris, 1970.
Idem, *Despre natura copilului*. Editarea textului grec şi traducere de R. Joly, „Collection des universités de France", Paris, 1970.
Idem, *Fătul de opt luni*. Editarea textului grec de R. Joly, „Collection des universités de France", Paris, 1970.
Istoria Anastasiei şi a lui Andronikos, cod. Paris Coislin, 126.
IRINEU DE LYON, *Contra ereticilor*. Text stabilit de A. Rousseau şi C. Doutreleau, „Sources chrétiennes", nr. 264, 294, 211, 100, 153. Traducerea franceză de A. Rousseau, Paris, 1984.
ISIDOR PELUSIOTUL, *Epistole*, PG 78, 177-1645.
IOAN HRISOSTOMUL, *Comentariu la Matei*, PG 57, 13-58.
Idem, *Să nu dăm în vileag păcatele fraţilor noştri*, PG 51, 353-364.
Idem, *Cuvântare la Ana*, PG 54, 631-676.
Idem, *Omilii la Facere*, PG 53, 21-54; 54, 581-630.
Idem, *Omilii despre căsătorie*, PG 51, 207-242.
Idem, *Omilii la Prima epistolă către Corinteni*, PG 61, 9-382.
Idem, *Omilii la Prima epistolă către Tesaloniceni*, PG 62, 391-468.
Idem, *Omilii la Epistola către Tit*, PG 62, 663-700.

Idem, *Omilii la Epistola către Coloseni*, PG 62, 299-392.
Idem, *Omilii la Epistola către Efeseni*, PG 62, 9-176.
Idem, *Omilii la Epistola către Romani*, PG 60, 391-682.
Idem, *Omilii la Faptele Apostolilor*, PG 60, 13-384.
Idem, *Despre feciorie*. Editarea textului grec și traducerea franceză de H. Mursillo și B. Grillet, „Sources chrétiennes", nr. 125, Paris, 1966.
IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*. Editarea textului grec de B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, „Patristischen Texte und Studien", nr. 12; traducerea franceză de E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1992.
IERONIM, *Comentariu la Epistola către Galateni*, PL 26, 331-468.
Idem, *Comentariu la Iezechiel*, PL 25, 15-490.
Idem, *Epistole*. Editarea textului latin și traducerea franceză de J. Labourt, „Collection des universités de France", 8 vol., Paris, 1951-1963.
IUSTIN (MARTIRUL ȘI FILOSOFUL), *Apologia întâi (în favoarea creștinilor)*. Editarea textului grec și traducerea franceză de L. Pautigny, „Textes et documents", Paris, 1904.
Idem, *Apologia a doua*. Editarea textului grec și traducerea franceză de L. Pautigny, „Textes et documents", Paris, 1904.
IUSTIN (PSEUDO-), *Răspuns către ortodocși*, PG 6, 1249-1400.
LACTANȚIU, *Lucrarea lui Dumnezeu ziditorul* . Editarea textului latin și traducerea franceză de M. Perrin, „Sources chrétiennes", nr. 213, Paris, 1974.
Idem, *Instituțiile dumnezeiești*, Cartea a V-a. Editarea și traducerea franceză de P. Monat, „Sources

chrétiennes", nr. 204, Paris, 1973. Cartea a VI-a. Editarea de S. Brandt și G. Laubmann, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 19, Viena, 1890.
MACARIE EGIPTEANUL, *Omilii (Colecția a II-a)*. Text grec editat de H. Dörries, E. Klostermann și M. Kroeger, „Patristische Texte und Studien", nr. 4, Berlin, 1964; traducerea franceză de P. Deseille, „Spiritualité orientale", nr. 40, Bégrolles-en-Mauges, 1984.
MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua la Ioan*, PG 91, 1061A-1417C. Traducerea franceză de E. Ponsoye în MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994.
Idem, *Capete despre dragoste*. Text editat de A. Ceresa-Gastaldo în MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, „Verba seniorum, Collana di Testi e Studi Patristici N. S.", nr. 3, Rome, 1963; traducerea franceză de J. Touraille, în *La Philocalie*, t. I, Paris, 1995, pp. 373-420.
Idem, *Epistole*, PG 91, 364-649. Traducerea franceză de E. Ponsoye, în MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1997.
Idem, *Răspunsuri către Talasie*, PG 90, 244-785. Ediție critică de C. Laga și C. Steel, în *Maximi Confessoris „Quaestiones ad Thalassium"*, „Corpus christianorum, series graeca", nr. 7 (qu. I-LV) și 22 (qu. LVI-LXV), Turnhout, 1980 și 1990. Traducerea franceză de E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1992.
Idem, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*. Text editat de J. H. Declerck în *Maximi Confessoris Quaes-*

tiones et dubia, „Corpus christianorum, series graeca", nr. 10, Turnhout, 1982.

Idem, *Opuscule teologice şi polemice*, PG 91, 9-280; Traducerea franceză de E. Ponsoye, Paris, 1997.

METODIU DE OLIMP, *Banchetul*. Editarea textului grec de H. Mursillon. Traducerea franceză de V.-H. Debibour, „Sources chrétiennes", nr. 95, Paris, 1963.

MINUCIUS FELIX, *Octavius*. Editarea textului latin şi traducerea franceză de J. Beaulieu, „Collection des universités de France", Paris, 1964.

NEMESIUS DE EMESA, *Despre natura omului*. Editarea textului grec de M. Morani, „Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana", Leipzig, 1987.

NICHITA STITHATUL, *Despre suflet*, în *Opuscules et lettres*. Editarea textului grec şi traducerea franceză de J. Darrouzès, „Sources chrétiennes", nr. 81, Paris, 1961, pp. 56-153.

NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*. Editarea textului grec şi traducerea franceză de R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon şi S. Salaville, „Sources chrétiennes", nr. 4 bis, Paris, 1967.

ORIGEN, *Omilii la Facere*, Editarea textului grec şi traducerea franceză de L. Doutreleau, „Sources chrétiennes", nr. 7 bis, Paris, 1985.

Idem, *Omilii la Ieşire*. Editarea textului grec şi Traducerea franceză de M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 321, Paris, 1985.

Idem, *Tâlcuire la Ioan*, Cartea a XIII-a. Editarea textului grec şi traducerea franceză de C. Blanc, „Sources chrétiennes", nr. 222, Paris, 1975.

FILON DIN ALEXANDRIA, *Despre legile speciale*, III. Editarea textului grec şi traducerea franceză de A. Mosès, „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie", nr. 25, Paris, 1970.

Idem, *Întrebări şi răspunsuri la Facere*. Editarea textului grec şi traducerea franceză de C. Mercier şi F. Petit, „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie", nr. 34A (Livres I-II) şi 34B (Livres III-VI), Paris, 1979 şi 1984.

Idem, *Despre virtuţi*, Editarea textului grec şi traducerea franceză de R. Arnaldez, A.-M. Verilhac, M.-R. Servel, P. Delobre, „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie", nr. 26, Paris, 1962.

PORFIRIU, *Către Gauros. Despre felul în care embrionul primeşte suflet*. Traducerea franceză de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, t. III, *Les Doctrines de l'âme*, Paris, 1953, pp. 265-302.

PSELLOS (MIHAIL), *De omnifaria doctrina*. Editarea textului grec de L. G. Westerink, Nimègue, 1948.

QUODVULTDEUS, *Despre făgăduinţe şi prorocii*, PL 51, 733-858.

SIMEON AL TESSALONICULUI, *Despre sfârşitul omului şi despre rânduiala înmormântării*, PG 155, 669-697.

TERTULIAN, *Apologeticul*. Editarea textului latin şi traducerea franceză de J.-P. Waltzing, „Collection des universités de France", Paris, 1971.

Idem, *Către neamuri*. Editarea textului latin de J. G. Ph. Borleffs, *Tertulliani, Ad nationes libri duo*, Leyda, 1929.

Idem, *Împotriva lui Marcion*. Editarea textului latin de A. Reifferscheid și G. Wisowa, „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", nr. 47, Viena, 1890.

Idem, *Despre suflet*. Editarea textului latin de J. H. Waszink, *Tertulliani, De Anima*, Amsterdam, 1947.

THEODORET AL CYRULUI, *Tratamentul bolilor elinești*. Editarea textului grec și traducerea franceză de P. Canivet, „Sources chrétiennes", nr. 57, Paris, 1958.

VASILE AL ANCIREI, *Despre adevărata feciorie*, PG 30, 669-780. Traducerea franceză de C. Coudreau, Saint-Benoît, 1981.

VASILE CEL MARE, Sfântul, *Omilii*, PG 30, 163-618, 1429-1514; PG 31, 164-617.

Idem, *Epistole*, editarea textului grec și traducerea franceză de Y. Courtonne, „Collection des universités de France", t. II, Paris, 1961.

2. Izvoare canonice și juridice

DARROUZÈS (J.), *Les Regestes du patriarcat de Constantinople de 1310 à 1373*, Paris, 1977.

Idem, *Les Regestes du patriarcat de Constantinople de 1377 à 1410*. Paris, 1979.

Idem, „Les Réponses de Nicolas III à l'évêque de Zétounion", în *Kathègètria. Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Porphyrogenitus, 1988, pp. 327-343.

DENZINGER (H.), *Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum)*, Paris, 1996.

GAUTHIER (P.), „Le Chartophylax Nicéphore, Œuvre canonique et notice biographique", *Revue des études byzantines*, 27, 1969, pp. 159-195.

GRUMEL (V.), *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les Actes des patriarches*: fasc. I, *Les Regestes de 381 à 715*, fasc. II, *Les Regestes de 715 à 1043*, Kadiköy-Istanbul, 1932-1936.

HEFELE (C.-J.) et LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles*, 9 vol., Paris, 1907-1931.

JOANNOU (P.-P.), *Fonti*, IX, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)*, t. I, 1, *Les Canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata (Roma), 1962.

Idem, *Fonti*, IX, *Discipline générale antique (IV-IXe s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata (Roma), 1962.

Idem, *Fonti*, IX, *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, t. II, *Les Canons des Pères grecs*, Grottaferrata (Roma), 1963.

KARMIRIS (J.), *Ta dogmatika kai sumbolika mnèmeia tès orthodoxou katholikès ekkièsias*, 2 vol., Atena, 1952-1953.

LAURENT (V.), *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, *Les Actes des patriarches*, IV, *Les Regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971.

MANSI (J. D.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1764.

MIKLOSICH (F.) et MÜLLER (J.), *Acta diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Viena, 1860.

NOAILLES (P.) et DAIN (A.), *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944.

PITRA (J. B.), *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 vol., Roma, 1864-1868.

RHALLÈS (G. A.) et POTLÈS (M.), *Suntagma tôn theiôn kai ierôn kanonôn*, 6 vol., Atena, 1852-1859, reed. Atena, 1966.

3. Izvoare liturgice

Eúxològion to Méga, Atena, 1986.
GOAR (J.), *Eúxològion sive Rituale Graecorum*, Veneţia, 1730, reed. Graz, 1960.
MERCENIER (E.), *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. I, ed. a 2-a. Chevetogne, 1937.

4. Studii moderne

BASTIT (M.), „L'Embryologie de saint Thomas", *Éthique*, 3, 1992, pp. 48-59.
BÉNAKIS (A.), „È genèse tès logikès psuchès ston aristotelè kai stè christianikè skèpsè", *Epetèris tou Kentrou Ereunès tès Ellènikès Philosophias tès Akadèmias Athènôn*, 2, 1972, pp. 327-336.
BEUGNET (A.), „Avortement", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, Paris, 1903, col. 2644-2652.
BROUDÉHOUX (J.-P.), *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970.
BROWN (P.), *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995.
CAMELOT (Th.), „Les Traités *De Virginitate* au IV[e] siècle", în *Mystique et continence. Études carmélitaines*, 13, 1952, pp. 273-292.
CANÉVET (M.), „L'Humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse", *Nouvelle revue théologique*, 114, 1992, pp. 678-695.

CHOLLET (A.), „Animation", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, Paris, 1903, col. 1305-1320.
CONGOURDEAU (M.-H.), „Un procès d'avortement à Constantinople au XIV[e] siècle", *Revue des études byzantines*, 40, 1982, pp. 103-115.
Idem, „L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur", *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, pp. 693-709.
Idem, „Entre science et philosophie: petite histoire de l'embryon", *Éthique*, 3, 1992, pp. 25-36.
CUPANE (C.) et KISLINGER (E.), „Bemerkungen zur Abtreibung in Byzanz", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 35, 1985. pp. 21-49.
DAGRON (G.), „Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie", în *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. III[e]-XIII[e] siècle*, Paris, 1984, pp. 419-430.
DANIELOU (J.), „Le Traité *Sur les enfants morts prématurément* de Grégoire de Nysse", *Vigiliae christianae*, 20, 1966, pp. 159-182.
DÖLGER (F.), „Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabteilung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike", *Antike und Christentum*, IV, Münster, 1934, pp. 1-61.
DUBARLE (A. M.), „La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?", *La Vie spirituelle. Supliment*, 15, 1962, pp. 573-610.
EYBEN (E.), „Family Planning in Graeco-Roman Antiquity", *Ancient Society*, 11-12, 1980-1981.
GAUDEL (A.), „Limbes", *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, Paris, 1926, col. 760-772.

GORMAN (M. J.), *Abortion and the Early Church*, New York, 1982.
HOPKINS (K.), „Contraception in thé Roman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, VIII, 1965-1966, pp. 124-151.
JONKERS (E. J.), „La Législation de Justinien et la protection de l'enfant à naître", *Vigiliae christianae*, 1, 1947, pp. 240-243.
KIKILLUS (M. G. T. T.), *De invloed van het Christendom op de Romeinsche wetgewing ten opzichte van de zorg voor het kind* [L'influence du christianisme sur la législation romaine relative à la protection de l'enfant], teză, Utrecht, 1924.
LARCHET (J.-Cl.), *Théologie de la maladie*, 2e éd., Paris, 1994.
Idem, *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris, 1992.
Idem, *Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, Ambigua*, Paris-Suresnes. 1994.
Idem, *Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église*, Geneva, 1996.
Mc LAREN (A.), *Histoire de la contraception*, Paris, 1996.
NARDI (E.), *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano, 1971.
NEEDHAM (J.), A *History of Embryology*, Cambridge, 1934.
NOONAN (J. T.), *Contraception: A History of its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, ed. a 2-a, Cambridge, 1986.
OSBORN (E.), *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge, 1976.
PAPAGIANNE (E.) et TROIANOS (S. N.), „Die kanonischen Antworten des Nikolaos III Grammatikos an den Bischof von Zetunion", *Byzantinische Zeitschrift*, 82, 1989, pp. 234-250.

PATLAGEAN (E.), „Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales ESC*, 24, 1969, pp. 1353-1369.
PAVERD (F. VAN DE), „Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen", *Orientalia christiana periodica*, 38, 1972, pp. 5-63.
RIQUET (M.), „Christianisme et population", *Population*, 4, 1949, pp. 615-630.
RIZZERIO (L.), „Le Problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie", *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, pp. 389-416.
SGRECCIA (E.), „L'insegnamento dei padre della chiesa in tema di aborto", *Medicina e morale*, 24, 1974, pp. 397-417.
STÉPHANOU (E.), „La Coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur", *Échos d'Orient*, 31, 1932, pp. 304-315.
TROIANOS (S. N.), „È amblôsè sto byzantino dikaio", *Byzantiaka*, 4, 1984, pp. 169-189.
Idem, *È amblôsè kata to dikaio tès anatolikès orthodoxou ekklèsias*, Atena, 1987.
Idem, „L'Embryon dans le droit canon byzantin". *Éthique*, 4, 1992, pp. 44-57.
Idem, *Mageia kai iatrikè sto Byzantio*, Atena, 1996 (în greacă).
VOELLI (G.) et JUSTELLI (H.), *Bibliotheca juris canonici veteris*, Paris, 1661.

CUPRINS